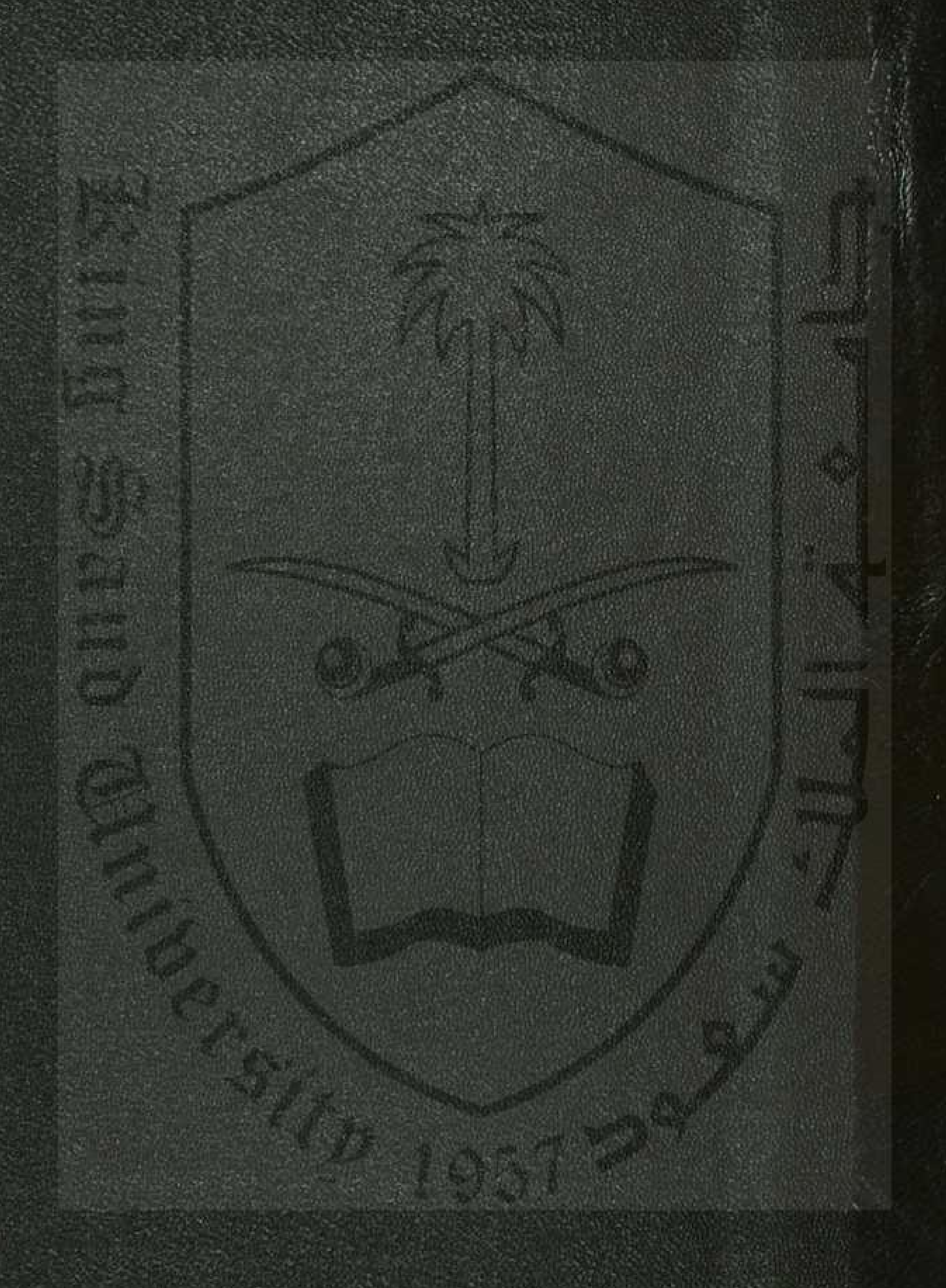
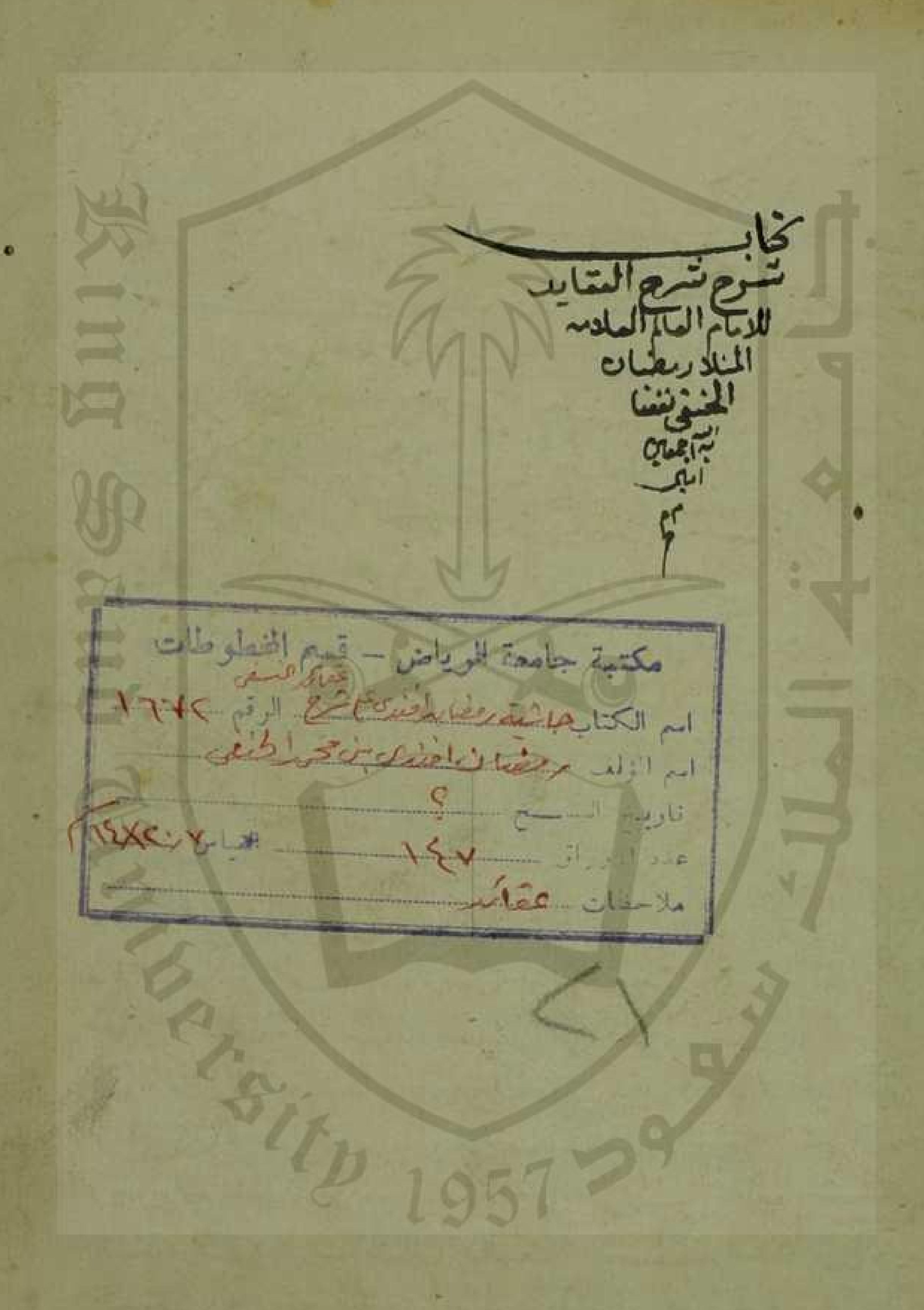

King Saud University 1957
جامعة الملك سعود

حاشية رمضان أفندي على شرح السعد على العقائد
النسفية، تأليف رمضان أفندي، رمضان بن محمد
- كان حيا قبل ١٠١٧هـ. كتبها عبد العال
ابن (؟) القاضي في القرن الثاني عشر الهجري تقد.

١٤٧ ق   ٢١ س   ٢٠,٥×١٤ سم

نسخة جيدة، خطها تعليق حسن. طبع
التيمورية ٤: ٨١، قوله ١: ١٧٢

١- اصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ
ج- تاريخ النسخ.



كتاب
شرح شرح العقايد
للامام العالم العلامه
المنلا رمضان
الحنفي نفعنا
به أجمعين
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء عجزت عن ادراك
ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بدايع الوهيته اراء الاذكيا والصلاة والسلام على
سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبيا رفع بنا جلالته الى السماء وعلى اله الاتقياء
الكرام واصحابه الاصفياء العظام وبعد فيقول العبد الفقير الدني الحدير الغني
رمضان بن مصطفى محمد الحنفي غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه لما رايت المختصر
المشهور شيوع العقايد كاللالى والدرر وسايرة في الدفاق سير الشمس والقمر
نايرين ارباب البصاير والنظر وجز الالفاظ والمباني ابنق الحاوي للمعاني للشيخ
الاعظم العلامة استاذ علماء العالم برهان الشريعة والحق والدين افضل المتاخرين
سلطان المتبحرين مولانا سعد الملة والدين اعلى الله درجته في العليين اردت
ان اشرحه شرحا مزيلا عن وجه تراكيبه صعابه كاشفا عن وجه معانيه نقابه مغنيا
عن بقية الشروح في الايضاح اغناء الصباح عن المصباح ناكبا عن الايجاز المخل
والاطناب الممل متمسكا بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم خير الكلام ما قل ودل
بتوفيق الله والعناية واسئل ان يجعل للخواص والعوام وسيلة الى المقصود التام انه
ولي اعانتي على التوفيق واتمامه بالخير على التحقيق وهو باجابة الادعية حقيق وللمامول
من المشرفين في هذا الكتاب ان لا ينسوني في دعائهم المستجاب انه الميسر للصواب
والقايم لمحه لمغلقات الابواب والله اعلم بالصواب قال الشارح نور
الله مرقده في غرف الجنان ارفعه بسم الله الرحمن الرحيم
مستعينا به ومتبركا متيمنا به اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بموجب الحديث

لقوله

١

لقوله عم كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر اي اجدع
البال والحال في الشان امر ذي بال اي شريف وعظيم وقيل كل امر
ذي بال لم يبدا فيه باسم الله ولم يبدء ابتر كما انه كم من مبدا به بقي
ابترا والامر ان محمد سان لا يمكن انكارها مع ان حديث
التسمية ينافي الاول بعبارته ومنطوقه والثاني بمفهومه
المخالف او العرفي والجواب عنه بتبديل الجواب عما يورد
عن قوله عم حين شكا اليه بعض الصحابة الفاقة فقال كم من
مستديم للطهارة لا تريب كفاية فضلا عن ان يوسع عليه وتوجهه
عن الشق الاول ان البداية اعم من بداية الصورة والصحة كا
لصلوة عند الشافعي رح لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض
الفاتحة ومن بداية الثمرة او بداية البركة ولا يلزم انتفاء الكل عند
عدم البدء به وعن الشق الثاني وحديث الطهارة ان تخلف
الاثر لمانع لا ينافي الاقتضاء كما عرف اما عند القايلين بتخصيص
العلة فظ واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن المانع
هنا كغلبة خيانة نفس قايلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى
للاخر تاثير او من الموانع ايضا نحو لهو الغافل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء
عن قلب لاه الله اختلف الناس في معنى اسم الله فقيل انه
غير مشتق وهو مذهب اهل الحق فيكون اسما علما غير مشتق
مختصا بالله تعالى ومما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل عن العرب
اشتقاقا فانها الاشد الاكم لا قبل الرسول ولا بعده عم ولا
استعملوا لفظ الله فضلا عن وصفه صفة للغير وقيل انه

ذان قبل

قال عم دم على الطهارة يوسع عليك الرزق

عن الشق

وعن الشق

صفتان

القدس

مجرودان

التسمية

مشتق من الالوهة وهو الفزع اي يفزع اليه في جميع الحوائج اعلم
ان هذه الاسماء جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم التسمية
ومشتمل اسماء لدلالته على الذات الجامعة لصفات الآء الله ولم يسم به غيره
ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمان من ابنية المبالغة
ايضا لان فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى
كما في قطع وقطّع وتخصيص التسمية بهذه الاسماء اي الله والرحمن والرحيم
ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به في جميع الامور وهو المعبود
الحقيقي الذي هو في النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره
اشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره
والاستمداد به عن غيره وهما اي الصفة والعامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وقال الاخفش رح العامل فيها معنوي وهو كونها تبعا
ويجوز نصبهما على اضمار اعني ورفعهما على تقدير هو الحمد لله اردف
التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتداء لما ورد في الاخبار ومتابعة
لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق ما استغرقته من ضروب الاحسان
التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلام
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها حقيقة على قاعدة اهل الحق لا ادعاء كما هو مذهب اهل
الاعتزال لان افعال العباد مخلوقة العباد عندهم فيرجع المحامد الى
العباد لكن لما كان الاقتدار والتمكن من الله تع كان المحامد كلها مختصة
له تع وادعاء معنى الحمد لله كل الحمد له لا يشاركه فيه على الحقيقة
سواه لان المنعم بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا

الحمد

صلبى

الفائقة

الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تع ولا يلزم منه صدور الحمد
منا حتى يلزم ان لا نكون حامدين قلنا بان الاخبار عن الثبوت حمد
اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحا
وانما ترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالسبقية لان النص ورد في حق
الحمد ايضا اي كما ورد في حق التسمية لقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ
فيه بالحمد لله فهو اجذم والحمد مرفوع بالابتداء وخبره لله واللام متعلق
لمحذوف اي واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف
اي احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له
دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة
لا يكاد يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اي اشكر شكرا وسبحانك
اي اسبح سبحانك ومعاذ الله اي اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال
باتباع الدال اللام وبضم اللام اتباعا للدال من حيث انهما يستعملان معا بمنزلة
كلمة واحدة ويجوز نصب الدال على اضمار اعني المتوحد بجلال ذاته
وكمال صفاته ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات
والصفات والوحدة والجلال والتقدس والكمال رعاية
لبراعة الاستهلال البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق في امثاله
استهلال الشيء اوله يعني اذا كان الاول في الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم
الى المقصد كانت تلك الخطبة فائقة على خطبة الغير المشتملة على
ذلك فعلى هذا لا يكون باسم الله لبراعة الاستهلال ومعنى كون
الله تع متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته لا يوجدان في غيره
تع لان صفاته تع قدرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة وصفات غيره

من المخلوقات حادثة فيكون الله تع متوحداً بجلال ذاته وكمال صفاته
ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته بخلاف
وحدة غيره المستفاد منه الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه فيكون
اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون
الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير
الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال صفاته اما بمعنى المصدر
فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام واما بمعنى اسم الفاعل فيكون
الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير
الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما صفة القدر به
واما صفة السلبية مثل ان لا يكون تع جسما ولا جسمانيا ولا جوهرا
ولا عرضا ولا متحيزا ولا متصفا وغير ذلك من السلوب والمراد
بكمال صفاته اما صفات اللطف او الصفات الثبوتية مثل
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف
باضدادها كالجهل والعجز والموت وهي نقايص لكن التالي الا
لانها من امارات الحدوث فلا يتصف بها فان قيل لا يجوز اضافة
الذات الى الضمير الذي يعود الى الله تع في قوله بجلال ذاته لانه
اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته غير نفسه لان المضاف غير
المضاف اليه قلنا الضمير يعود الى لفظ الله تع لا الى مسماه فاذا
يجوز ان يكون ذاته غير اسمه المتقدس في نعوت الجبروت
من قدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس اذا
طهر لان مطهر الشيء مبعده عن الاقذار والقدوس الطاهر

و التقدس التطهر وذلك في حق العبد تنزيه في كدورات المزلزلة
المقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه النعوت جمع نعت وهو
صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطئة على منعوته في صفة الشيء بما فيه
من الحسن ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم وهكذا
قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لابد
ان يكون محمولا على منعوته بالمواطئة بخلاف الصفة فعلم ان
بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس
قوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان فيه
شيئا من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ وفي الاصطلاح الكلام
عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة
في نعوت الجبروت اضافة المسمى الى اسمه اذا حملت على معناه الا
ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراده عن
شوائب النقص متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهي المخالطة
وسماته اي علامات النقص والصلوة بالرفع عطف على الحمد
ومعنى الصلوة على محمد عم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره و
اظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيعه في امته و
تضعيف اجره ومثوبته والصلوة مختص بالرسول ولا يقال
على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد واله و
الصلوة جمعها صلوات من صلى اذا دعى كالزكوة من زكى كتبا بالواو
على لفظ المفخم وهو ضد الترقيق والعرب يفخمون الالف
الى الواو وانما سمى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء

وقيل اصلي على آخر الصلوة لان المصلي يفعله في ركوعه وسجوده واشتهار
هذه اللفظة في المعنى الثاني وعدم اشتهارها في الاول وانما سمي الداعي
مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد على النبي والنبي
بالهمزة عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعِل بكسر العين يعني
منبئ عن الله تعالى وقيل فعيل بمعنى مفعَل بفتح العين اي المنبئ
انبأه الله تعالى بالايحاء وكلا المعنيين صحيح لان النبي مخبر عن الله
تعالى ومخبَر لان الله تعالى اخبره بالايحاء والاكثر على انه غير مهموز
من النبوة وهي الارتفاع لانه مشرف على جميع الخلق ويقال
النباء هو الطريق الواضح سمي بذلك لانه طريق الحق الى الله
تعالى والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول ارسل الى الخلق باسا
جبرئيل عم اليه عيانا او محاورة شفاها كموسى عم والنبي الذي
يكون بنبوة الهاما او مناما فكل رسول نبي كموسى عم وليس
كل نبي رسولا عم ينبا وعلى هذا قال النبي عم علماء امتي كانبياء بني
اسرائيل ولم يقل كرسل بني اسرائيل محمد المؤيد عطف بيان
من النبي لان النبي اسم عام مشتمل الكل فبين بقوله محمد ومعناه
البليغ في كونه محمودا لان وزن التفعيل للمبالغة والتكثير وهو
الذي حمدت عقايده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه
بباطع حججه من اضافة الصفة الى الموصوف اي بحججه ظاهرة
وواضح بيّناته جمع بينة وهي فعيلة من البيان لانها دالة واضحة
يظهر الحق من الباطل وقيل فعيلة من البين اذ بها يقع الفصل
بين الصادق والكاذب وعلى آله واصحابه وعلى آله معطوف

على

على محمد والآل لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف
وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة على
نبيه ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل كيف قال
الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور
في الكفار قلنا الشرف يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار
الآخرة اختلف العلماء في الف آل قال بعضهم اصله األ بهمزتين قلبت
الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله أأدم بهمزتين وقال
بعضهم انها منقلبة عن واو اصله أول من آل يؤول لان الانسان يؤول الى
اهله ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة
من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما
كما قلبت الهمزة هاء في قولهم هراق اصله اراق اصحاب جمع صحب والصحب
جمع الصاحب من صحبه صحبة وصحابة بالفتح هداة طريق الحق وحماته هداة
جمع هاد اي الدالين الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يعم الاعيان
الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق
الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق محكم النسج وحماته بضم الحاء جمع حامي
وهو من الحماية بكسر الحاء اي حافظي طريق الحق وبعد اي بعد الحمد لله
والصلوة على رسوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام وقلت الواو
بعد بعد لمظنة اما قيل بعد والشرايع جمع شريعة هي ما شرع الله
تعالى لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو اثر الشيء
بالشيء نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال مبنى علم
الشرايع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم

من الحق

وليس كل نبي رسولا

الشرعية جميعاً الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول
الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات اما التفسير فظ لان البحث
فيه من احوال كلام الله تع متفرع على ذاته تع واما الحديث فلان
البحث فيه عن احوال النبي وافعاله متفرع على معرفة النبي عم المتوقفة
على هذا العلم واما اصول الفقه فلان البحث فيه عن ادلة السمعية التي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهي
راجعة الى الكتاب واما الفقه فمبني على اصوله واساس قواعد عقايد
الاسلام والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس صفة غالبة من القعود
بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف كالنطيح والذبيحة
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام صفة علم اى معقول من وكيه
بسمه وسماه وسمه اذا اثر فيه بسمة وكى قوله هو علم التوحيد والصفات
اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته والمراد من الفوايد
نفس الاعتقاد دون العمل المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات
الاوهام المنجي صفة بعد صفة واللام في ظلمات تضم وقد يكون باسكان
اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى فتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات
الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب
جمع غيهب وهي الظلمات الشديدة والشك ايضا شديد بالنسبة
الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل القطعية بخلاف الوهم ولهذا
لم يعكس الامر قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
اشارة الى بيان الحاجة يعني ان فائدة النجاة عن ظلمات الشكوك
الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته بتحصيل علم الكلام

على

مطلب

واما الفوايد فلانه باحث عن احوال قسم كونه المبدأ والمعاد وموقوف على الكتاب ومعرفة الكتاب موقوف على هذا العلم فهو اصول مسائل هذا العلم يفيد الاعتقاد وهو اصل بناء الاحكام الشرعية فيكون مبناها

مطلب صفة غالبة

على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات الاوهام
الواردة عليه من طرف المشوشين ومن بيان الموضوع والحاجة
يعلم بيان ماهيته فهو علم باحث عن ذات الله تع وصفاته من شانه الا
على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وان المختصر
المسمى بالعقايد للامام الامام ما يؤتم به فسمى به اللوح الذي يكتب فيه
وخيط البناء لانه مما يؤتم به وخيط البناء الحبل الذي يقدر به
البناء الهمام اى الكبير قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين والنر
والملة والناموس متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار اذ الطريقة
المخصوصة الثابتة بالنبي عم تسمى من حيث الانقياد له دينا ومن
حيث يردها الوارد دون المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا
وشريعة ومن حيث يملى ويكتب وتجتمع عليها الناس للقبول ملة من الاملاء
ومن الاهل بمعنى اجمع ومن حيث يأتي بها ملك اسمه ناموس ناموسا عمر
النسفي اعلى الله درجته في دار السلام مشتمل من هذا الفن على غرر الفوا
قوله مشتمل خبر ان الغرر جمع الغرة وهي بياض كائن في جبهة الفرس فوق
الدرهم والمراد منها في هذا المقام كل واضح معلوم معروف والكوا
الدرر الكبار جمع زبدة وهي متعددة في الصدفة ولازمها الكبير
غالبا والمراد الذي هو الجنبة الشان التي اطلعوا اهلها بتعمق
الافكار الخايضة في مطالب علم الكلام كالبحار في السعة والاتصال
او كماء البحار في الكثرة وعدم التناهي او في سببية الحياة مطلقا
ودرر الفوايد جمع الدر وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصافي و
الفوايد جمع الفائدة اى الفوائد التي كالدرر في النفاسة وصل

في النفاسة

بيان ح

افادة ح

فتداول

النسفي

يد

يد

الافكار

الطبعة

الطبع وعلو الطبيعة في ضمن فصول اى في ضمن الالفاظ لا في ضمن لفظ الفصل والفصل عبارة عن انفكاك كلام مع كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل او لا هي للدين قواعد واصول قوله هي اى الفصول و المراد من الدين الاسلام والاصول جمع الاصل وهو ما يبتني عليه غيره فيصلح لائل بهذا الفن ايضاً وهي اعم من القواعد اى المسائل الكلية التي تبنى عليه احكام جزئيات ليعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد عطف تفسيري ويحتمل ان يراد منها ما هو الكبرى الواجبة اعم من ان يكون امورا كلية او جزئية فعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على الخاص و اثناء نصوص معطوف على تحرير او على في ضمن فصول و اثناء الشيء وسط النصوص جمع نص من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت بالتكلف سيرا اقوى سيرها المعتاد والمراد هنا الآيات و الاحاديث اى النصوص لليقين جواهر و نصوص و اليقين اتقان العلم بنفي الشك و الشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به علم القديم و لا العلوم الضرورية اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوقي مع غاية من التنقيح والتهذيب قوله مع متعلق بيشمل الغاية ما ينتهي اليه الشيء من حيث ينتهي التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اضمها بالتقطيع وصف المخ وكى وصف مؤلفه بانه منقح سهل المأخذ يعرض بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير وانه من حسن التنظيم الترتيب والتنظيم من النظم وهو الجمع يقال نظمت

اللؤ

اللآلئ اذا جمعته والمراد هنا تأليف الالفاظ مترتبة المعاني متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل كل شيء في مرتبته اى في منزلته اى بهذه المختصر جامع لفنون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام يستحق عند الحذاق والعوام فاذا كان كذلك كذلك شرعت اى اشرحه شرحا مفعول حاولت اى الكشف من شرحت الغامض اذا فسرته فيراد به كشف لا اشتباه فيه وهو القطع بالمراد بفصل صعب شرحا لجلالة التفصيل التبيين و يقابله الاجمال و يبين معضلاته جمع معضل اى المشكل المغلق و نشر مطويات له النشر البسط و يظهر مكنوناته اى مستوراته مع توجيه الكلام متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام صاحب المتن في تنقيح وتنبيه على المراد اى المطالب و تنبيه معطوف على توجيه اى التنبيه على المراد على توجيه التوضيح التنوين في تنقيح وتوضيح و تقرير عوض عن المضاف اليه اى في تنقيح الكلام و توضيح المرام و تقرير المسائل في توضيح و تحقيق للمسائل هي القضايا من حيث يسأل عنها و يطلب بالدليل عنه تقرير و تدقيق للدلائل التحقيق ان يفعل فعلا حينا بعد حين الذي هو اثبات دليل المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها فقيل التدقيق تثبيت حقائق الاشياء على وجه الدقة وفي ذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق ترقي لطيف اى تحرير اى تهذيب الكلام فيما يقصد من المسائل و تقرير للمقاصد و التفسير مبالغة الفسر وهو كشف ما غطي فيه فيراد به

في اولت اى ص

التبيان ع

البسط ع

في توضيح ص

المسائل هي ع

غبت ع

قوله

وتكثير للفوائد مع تجريد صح

كشف لاشبهة فيه بعد تمهيد اى بسط وتكثير للفوائد مع تجريد
اى تجريد عن الحشو والتجريد لتكثير الفعل اذا التجريد متعد
كما يقال جردته اذا اقرعته وقشرته فهو مجرد اى مخرج
طاو بالكشح المقال نهو كناية عن الاعتزاء عن الكشح مابين الخاصر
الى الضلع وطوى فلان عن كشحه اذا قطعه وطويت كشحي عن الاخ
الانحاء اذا اضمرته وسترته والمقال المفعل من القول اما
بمعنى القول وفي الصحاح قال يقول قولا ومقالا ومقالة واما
بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون هنا بمعنى المصدر على
ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه
فيجوز ان يكون هنا بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان
يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحله على سبيل المجاز متجافيا اى
متباعدا عن طرفي الاقتصار الاطناب والاملال الاقتصار
التوسط وغاية الاطناب ما يفضي الى الاملال وغاية الايجاز ما
يفضي الى التعقيد الاطناب والاملال بالجر بدل بعض من طرفي
الاقتصار او عطف بيان منه او رفع على انه خبر مبتدا محذوف
والله الهادي الى سبيل الرشاد خلاف الغي اي طريق الحق
والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة والمسؤول
لنيل العصمة والسداد النيل الوصول السداد الطريق
الواضح في الموصل الى المقصود وهو حسبي اى كافي لا اسال
غيره من احسبه اذا اكفاه ونعم الوكيل اى نعم الموكول اليه
هو انه يوكل اليه في جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ونعم

الو

اى الاطناب والاملال

قرعه صح

من الاطالة ٧

7

حسبي

الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكنها تتقدر في المعطوف عليه
مبتدا بقرينة ذكره سابقا اى هو نعم الوكيل وهو مقول في شانه نعم
الوكيل وبكونه جملة اسمية خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة
في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف
على حسبي ولا حاجة الى اعتبار فحمته من حسبني ويكفيني فان الجمل التي لها
محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات وتجوز عطفها على المفردات
وعكسه اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام
جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى العبادة من جهة كيفية العمل
والاحكام قوله بكيفية العمل اى ما يقصد به نفس العمل اى الذي
يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب كوجوب الصلوة وحرمة
شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك وتسمى فرعية وعملية اما
كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها
متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اى من الاحكام الشرعية
ما يتعلق بالاعتقاد اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذي يجب
علينا علمه فقط كعلمنا ان الله عالم قادر سميع بصير حي قيوم وغير ذلك
ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين فان المتعلق
بكيفية العمل متعلق به ايضا وتسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلية
فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون
المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ القسم الاول
من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب
الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط كله ودون علم الكلام

ويكفيني

لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد
بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار
على اثباته انما يتكثر وجوه استنباطه وطرق دفع الشبه منه
والعلم المتعلق بالاولى اى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل يسمى
علم الشرائع والاحكام شرائع جمع شريعة الطريقة من طرق
الانبياء عم لما انها اى علم الشرائع كلمة ما في لما ان ابدة او موصولة
يتعدى لما ثبت من انها ولتبس بهذه الحكم بعد اللتيا والتي لان
صلتهما متروكة اصلا وهنا لم يترك بل التقدير لرعاية قاعدة
النحو كما في زيد في الدار لا يستفاد من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند الاطلاق الا الاحكام التي اليها اى الى الاحكام الشرعية المتعلقة
بكيفية العمل قوله ولا يسبق الفهم اه اشارة الى بيان وجه تسميتها بالا
وبالثانية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد علم
التوحيد والصفات قيل قسمة الحكم الشرعي الى العملي والاعتقادي
غير حاصرة لخروج معلومات سائر العلوم كاصول الفقه والنحو
قلت معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية
وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف
نظم كلام الله تع من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن
جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة
في علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله
من كلامه وداخل في الفقه من جهة انه حكم الشرعي ولا محذور فيه
وللاشتغال بالحصر لان ذلك اى علم التوحيد والصفات اشهر مباحثه

اى

٨

اى علم الكلام واشرف مقاصدها وقد كانت الاوايل من الصحابة
والتابعين رضي الله عليهم اجمعين قوله وقد كانت الاوايل اه
اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لما انه
لا يكون في زمن النبي عم وكل شيء لم يكن في زمن النبي عم ثم حدث بعده
بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا سيما المد
فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث
والضلالة واجاب بمنع الكبرى بيانه ان كل شيء لا يكون في زمن النبي عم
بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن له اثر وعلامة وهذا ليس
كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن لا نطول ونه لعدم الاحتياج ببركة
صحبة النبي عم وصفاء عقايدهم فتدوين الكتب الشرعية وامثالها
بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات لصفاء عقايدهم علة مقدمة
لقوله مستغنين ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد بزمانه اى قربهم زمانهم
الى زمان النبي عم العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تع فاتموا
اليهم عهدهم ويكون لليمين كقوله تع واوفوا بعهد الله ويكون للميثاق
كقوله تع لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك
في عهد فلان ويكون للوصية كقوله تع الم اعهد اليكم يا بني آدم و
لقلة الوقايع والاختلافات والفرق بين الاختلاف والخلاف
ان الاختلاف يجري فيما يكون طريقه مختلفا ولكن المقصود
متحد كمن يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة وكمن يذهب
من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريقهما مختلفا
ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولهذا قيل اختلاف

اعلم رحمك الله الخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف
الآخر كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والآخر يذهب الى المغرب
فيكون الطريق مختلفاً والمقصود مختلفاً وحملهم اى تمكين الرجوع النبي
واصحابه من المراجعة الى الثقات في حل المشكلات وجل ثقة يعتمد عليه
في الاقوال والاحوال والافعال مستغنين حين كانت عن تدوين العلم
اى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم بالاعتقاد وترتيبهما ابواباً وفصولاً
وتقدير مقاصديهم فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن اى متعلق
بالمستغنين عن ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والبدع
من الابداع وهو في اللغة انشاء شيء لم يسبق اليه غيره على غير مثال
ولا مشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشيء لم يسبقه اليه
الصحابة والتابعون والاهواء والهوى ميلان النفس الى ما تستلذه
من الشهوات اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم
معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج
والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنا عشر فرقة فصاروا اثنين وسبعين اما الجبرية
فانهم نسبوا القبائح الى الله وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا ليس
للعبد افعال لا الخير ولا الشر وهي تخالف الجماعة واما القدرية فانهم
انكروا مشيئة الله وتخليقه القدر وهي تخالف الجماعة واما الروا
فانهم افرطوا في حب علي رضي الله عنه فرفضوا ما سواه فقالوا ان
الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبرائيل عم قد اخطأ و
يصلون عليه فهم يخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله
تع على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شيء يجد في الانسان

بنفسه

في حلال
مطلب فرقة
ية
فض

يتصف به الذات الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وسوى
ذلك والجماعة يقولون تعالى ربنا عما يقول المشبهون علواً كبيراً لكنا نتصف
بما وصف الله نفسه في كتابه الكريم ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
وكثرت الفتاوى والواقعات بين الناس والفتوى من الفتى
وهو الشاب القوي فسمي الفتوى لان المفتي يقوي السائل
في جواب الحادثة وجمعه فتاوى كدعاوى في جمع دعوى والرجوع
الى العلماء في المهمات فاشتغلوا الفاء للسببية ما ذكر فاشتغلوا
كما ان الاختلاف في قرآنية بعض الآيات اوجب جمع القرآن بين الد
على عهد ابي بكر رضي الله عنه والاختلاف في القراءة اوجب نقطها على
عهد عثمان رضي الله عنه ولم يكن مكتوباً ومجموعاً في زمان النبي عم
وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين
مع فتح الغين وسكونها وهي الكل واحد بالنظر فنقل اليه اذا
نظر بعينيه ونظر فيه اذا تفكر بقلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية
انما يكون بانتقالين الاول عن الحركة من المطالب الى المبادي والثا
بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة والثانية تحصل الصورة و
الفكر يعني ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لانه للحركة الثانية و
مسبوق بالحركتين والاستدلال اى بالنظر بالدليل سواء كان استدلا
من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة والاجتهاد في اللغة تحمل
الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم
شرعي وهذا هو المراد بقوله بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى
استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد

يعني بسبب ما ذكر
فتين
المطالب
نية
لازم
لا

عليه والاستنباط اى اخراج الاحكام من الادلة السمعية واصل الاستنباط
اخراج النبط وهو الماء يخرج من البئر اول ما يحفر فقوله فاشتغلوا با
لنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد وقوله بالاجتهاد والاستنباط
ناظرا الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله و
تمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الاسئلة باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات كتحقيق بادلتها
اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى وهذا التخصيص ان صدر من النحوى فهو
اصطلاح النحو وان صدر من الفقيه وهو اصطلاح الفقه وتبيين
المذاهب والاختلافات وتسمى اعطف على قوله فاشتغلوا ما يفيد اى
ما وضع لذلك فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لما انها لم يوضع لذلك
معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه اعلم ان الفرق بين
العلم والمعرفة بوجوه احدها ان المعرفة تستعمل فى الجزئيات والعلم فى
الكليات وثانيها ان العلم يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسائط ولذا
يقال عرفت الله دون علمته وثالثها المعرفة يطلق على الادراك الذى
بعد الجهل وعلى الاخير من الادراكين بشئ واحد تخلل بينهما عدم
ولا يعتبر من هذين القيدين فى العلم والمراد من الاحكام خطاب الله
وهو يعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال لدلالة الاجمالية كالامر
بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تقربوا يدل على حرمة
الزنا قوله عن ادلتها اى عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبى
عم والملك ونحوهما بان علمهما عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدس فلا
بالاستدلال فيجب ان يزاد قيد الاستدلال جوابه ان العلم عن الادلة
من

١٠
من حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال ولو جعل من ادلتها متعلق
بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبى والملك فقوله بالفقه
من فقه بالضم اى صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول اشهر وسموا
ما يفيد اه اعلم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها التفصيلية ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها اى
اى الادلة الاحكام باصول الفقه الا انه عطف على المعرفة لكن يتوجه ان
معرفة احوال الادلة اجمالا هى نفس الاصول لا ما يفيدها قلنا انه قيل
انه عطف على ما يفيد فقيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة اجمالا من خلـ
انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة لفروعها الدا
فيها اجمالا فهى بهذا الاعتبار مفيدة لها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله
معرفة احوال الادلة اه علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد
معرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام الشرعية ومعرفة
العقايد عن ادلتها قوله العقايد اى القضايا المعتقدة وهو عطف
على ما يفيد لا على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات
لا كليات حتى يفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبى حق و
غير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية
تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافادة القضية الكلية لفروعها
ويعرف من قوله معرفة اه تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقا بد
عن ادلة تلك العقائد بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام
فى كذا او كذا كعنوان الكتاب هو الذى يكتب على مكتوب يعرف منه
ما فى الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى

قالوا في مواضع الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام
في اثبات النبوة كذا والكلام في اثبات كلام الله كذا وعلى هذا
ساير الابواب والفصول قبل هذه بحث لانا ما وجدنا هذه العبارة
فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالصحائف والمواقف و
التجريد والطوالع الكلام الآن يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف
اولا في هذا الفن ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها
نزاعا وجدالا والغرض من الجدل الزام الخصم واقناع من هو قاصر
عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يحصل له سبيله ولا
يتطرق عليه غلط حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم
قولهم بخلق القرآن وهو بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية كانا
معتزليا ولانه يورث اي يعطي قدرة على الكلام اي على التكلم في تحقيق
الشرعيات اي تحقيق ما عدى الكلام من الشرعيات والزام
الخصوم كالمنطق للفلسفة يعني ان للفلاسفة علما يتوسلون به الى ساير
علومهم سموا بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا النوع
سهم يكون الكلام آلة وخادمة كالمنطق والآلة والخادم اخس من ذي
الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس من ساير علومنا وليس
كذلك بل هو اشرف علومنا كما لباقي عن قريب ولانه اول ما يجب من
الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرايع كلها والغاية
فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعلم والتعليم لا يكون الا بالتكلم وبه سمي
كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات لا يتم به وللتميز قال ثم طلب
طلب فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء في ذلك الغرض قيل هو العلم

الكلام

الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل
ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف عليه
الواجب واجب واوله اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا اقا
ثم الصلوة الخمس والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة
والزنا ونحو ذلك مما هو من ضروريات الدين التي يعرفها العامة
ومعرفة هذه العقائد فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة العلوم
الاجتهادية والمحاكمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية فيسقط
عن الآخر بقيام واحد منهم فان قلت قوله عم على كل مسلم يدل
على ان المراد هو الفرض العيني قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض
على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم
لا على كل واحد لمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب مما
لم به فرض على كل مسلم من العلوم التي اي العلوم المدونة وجوبها
بمعنى واجب الكفاية ظ واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها
على العين انما يعلم ويتعلم بالكلام اي بالتكلم فاطلق عليه اي على ما يفيد
معرفة العقائد عن ادلتها هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره
للتميز ولانه اي علم الكلام انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجا
وغيره اي غير علم الكلام قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
وتحقيقه انه ابا حنيفة رح لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن
والسنة لم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن
تحققها بمطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم
الكلام فلم يدون الا بعد تحققه الى الفن واليه اشار رح

دل

جباب
تسقط

نبين

الشارح بقوله الى حدث الفتن فلم يكن تحققه الا بعد المباحثة و ادارة
طرف ادلة الكلام بين المخالفين لانه اكثر العلوم خلافاً ونزاعاً اي
و لئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة و ادارة الكلام من الجانبين الا
انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافاً ونزاعاً و شدة افتقاره الى الكلام
مع المخالفين فتشتد افتقاره اي افتقار علم الكلام الى الكلام اي التكلم
مع المخالفين و الرد عليهم و لانه لقوة ادلته صار كان هو الكلام دون
ماعداه من العلوم اي و لئن سلمنا مساواته سائر العلوم في الخلاف ف
و النزاع الا انه اختص به لقوة ادلته المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية
اشد العلوم تأثيراً في القلب اي و لئن سلم لانبنائه على الادلة القطعية
المؤيد بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيراً في القلب و لهذا
اختص به و تغلغلا في القلب ... انفذ الشجر فيه اي في
القلب فسمي بالكلام المشتق من الكلم و هو الجرح و هذا اي هذا
الكلام العين المخلوط فيه علم الفلاسفة هو كلام القدماء قيل معناه هذا
حال القدماء في باب العقايد كما يقال هذا كلام فلان اي حاله
و قيل معناه ان علم الكلام في تدوين القدماء بهذا المقدار و معظم
خلافه فانه الضمير راجع الى القدماء لا الى مضافه هو الكلام قوله و معظم
مبتداء خبره قوله مع فرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع
القدرية و الصفاتية و الشيعية و الخوارج ثم تنشعب الى ثلث
و سبعين فرقة على ما روي انه ع م قال ستفترق امتي ثلث و سبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة و هي ما انا عليه و اصحابي قيل من
هو قال الذين هم على ما انا عليه و اصحابي فقط اي لا مع غير الاسلامية

تفاضلها في التنجي اذا نفد النجا

منا

١٢

من الحكماء البونانية كما كان المتأخرين فعلوا كذلك و خلطوا
الى كلامهم قوله قط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء مشددة و مخففة
و مفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي و بنيت لتضمنها
معنى من الابتدائية و الى الانتهائية لان المعنى فيما ابت قط ما رأيته
من اول زمان او مكان الرؤية الى وقتي هذا اخص المعتزلة لا
ثم اي المعتزلة اسسوا قواعد الخلاف اي المخالفة لما ورد به
ظاهر السنة لما متعلق بخلاف و الضمير في به راجع الى ما في لما و جرى
عليه الضمير راجع الى ما جماعة الصحابة رضي الله عنهم اجمعين في
باب العقايد في متعلق بجرى و ذلك اي بيان اساس
قواعد الخلاف ان رئيسهم اي رئيس المعتزلة واصل ابن عطاء اعتزل
اي رجع عن مجلس الحسن البصري رحمه الله و هو من اهل السنة
و الجماعة يقرر اي يقول حال من الضمير المستكن في قوله اعتزل ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر و يثبت المنزلة بين المنزلتين
اي بين الايمان و الكفر لا بين الجنة و النار كما ظنه البعض من كلام
المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عندهم و عن ابن عباس رض
ان الاعراف مجوله تع و على الاعراف رجال منزلة بين الجنة و النار
و اهلها من استوى حسناته مع سيئاته و من ذهب الى الغزو بلا
بغير اذن و شهد فيه لكن آخرهم الى الجنة و قيل اطفال المشركين و
قيل الذين ماتوا في الفترة اي بعد عيسى ع الى ظهور محمد ع م
فقال الحسن البصري قد اعتزل اي واصل بن عطاء عنا فسموا المعتزلة
و القاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كلما مع صنع

لتفهمها في ما رأيت

اي لا فرقه

الواصل بن عطاء

السفر بغير اذن ابويه

جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل
وبهذا صار اكم الاعتزال الاسم مدح وينتقض بهذا بقوله تع فان لم
تؤمنوا فاعتزلوني فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الايمان الذى
هو الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل فهم اى المعتزلة سموا انفسهم اصحاب
العدل اى التسوية عدل الشيء بالشيء اذا سويه به والتوحيد لقولهم
لوجوب يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك من الفزع
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله قوله لوجوب ثواب المطيع
الخ علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة عنه
اى عن الله هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة
يقولون في توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول
فلانه اذا لم يعذب به تع منه لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على
بعض الافعال ظلما واما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم
كان لهم شركاء في الخلق فلم يصح التوحيد الحقيقي ثم انهم اى المعتزلة لما
غلوا اى تجاوزوا عن الحد الافراط الى الاعتداء في علم الكلام وتشبثوا اى تمسكوا
باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ونسبته تنتهي
الى ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن الاشعري
في زمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة
لاستاذه ابي علي الجبائي بتخفيف الباء منسوب الى الجبائي وهو قرية وفي
شرح العمدة الجبائي بتشديد الباء ما تقول في ثلث اخوة مات
احدهم اى احد الاخوة مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال

اى

اى الجبائي ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث
لا يعاقب ولا يثاب فقال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا
وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال اى الجبائي
يقول الرب اني كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الا
اصلح لك ان تموت صغيرا لان الاصلح للعبد واجب على الله تع ان يعطيه
عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا ينقص به والعبد ينتفع به لكان
الله تع بخيلا اعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تع امورا منها اللطف
ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان
يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا فقال الاشعري
فان قال الثاني اى العاصي لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ما
ذا يقول الرب قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما استفهامية وذا
موصولا ويقول صلته اى ما الذي يقول الرب وان يكون ماذا
بمعنى اى شيء مبتدأ ويقول خبره فبهت الجبائي اى سكت وتحير
عنه اقتداء ان عن التكلم قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث ان
الايجاد والابقاع ليس مما يجب على الله بل الواجب اللطف حتى لم يرد
عليه الالزام كما اعطاء العقل ليتميز به خيره عن شره والقدرة ليختار
خيره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك
وقالوا ان التكليف بالطاقة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب
عليه تع تركه لمقتضى حكمته وترك الاشعري مذهبه اى مذهب الجبائي
واشتغل هو اى الاشعري ومن تبعه بابطال راى المعتزلة واشتغل
ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي حنيفة بابطال راى

المعتزلة واثبات ما ورد به السنة والخبر في به راجع الى ما وحمل
عليه الجماعة قوله وعمل معطوف على ما ورد والضمير في عليه راجع
الى فنحو اى الاشعرى ومن تبعه اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت ماء
الفلسفة الى العربية اى من اللغة السريانية الى اللغة العربية
وخاض اى شرع فيها اى في العربية الاسلاميون اى الفرقة الا سلامية
من المعتزلة وغيرها حاولوا الرد على الفلسفة فيما خالفوا حاولوا
اى الفلاسفة فيه الشريعة الضمير في فيه راجع الى ما فخلطوا
اى الاسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة لتحقق اى الاسلا ميون
مقاصدها اى مقاصد الفلسفة فيتمكنوا اى يقدروا وانفي ابطا لها
اى الفلسفة وهلم جرا اى هو مصدر صرح به بعض جذب وهلم تنح
الميم اى احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل تونث
وبجمع عند بني تميم واصله عند البصريين ها لم اذا قصد حذف الا لف
وعند الكوفيين هل ام فحذف الهمزة بالقاء حركتها الى اللام
وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون متعديا كما في قوله
تعالى هلم شهداءكم ولازما كقوله هلم الينا وهو عطف على مقدر
اى استمر ما يكونه وهلم جرا او على جملة حاولوا كعطف القصة
على القصة وقيل على جملة خاضوا وهو مستبعد اذ لا مخرج لنا صرفه
عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط الى ان ادرجوا معظم الطبيعيات
وهو احكام الافلاك والعناصر وغيرها معظم الطبيعيات لوازم
احكام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر
كالدخان والبخار والالهيات وهي البحث عن ذات الله تعالى و

و

وصفاته وعن معتقداته الدينية وخاضوا في الرياضيات كعلم الهيئة
حتى كاد لا يتميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات
المراد بالسمعيات احوال البرزخ وهذا اى الكلام الذى
يختلط بالفلسفة هو كلام المتأخرين والكلام الذى لا يختلط
بالفلسفة هو كلام القدماء وبالجملة اى سواء كان كلام القدماء او
ان كلام المتأخرين الفرق بينه بالجملة وفي الجملة بالجملة تستعمل بالكثرة و
في الجملة تستعمل في القلة هو اشرف العلوم لكونه اى علم الكلام
اساس الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة تتوقف فيه
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته اى مسائل علم الكلام
العقائد الاسلامية وغايته اى غرضه ومنفعته فان ما ترتب
على الشيء يسمى من حيث ترتبه فائدة ومن حيث يطلب بالفعل غرضا
ومن حيث يؤدي اليه منفعة الفوز اى الظفر بالسعادة الدينية
اى مكرما عند الله تعالى والدنيوية اى مكرما ومحترما عند الخلائق
برهن الرجل وبراهينه جمع برهان فعلان يقال في اللغة برهن الرجل اذا جاء با
لبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال برهاء وبرهرهة
للمرأة البيضاء وفي الاصطلاح فهو القياس المؤلف من اليقينيات
الموصل الحجج القطعية الحجج جمع حجة وهي القضايا المرتبة الموصول الى المطلوب
التصديقية اى العقلية المؤيدة قوله المؤيدة صفة جرت
على غير من هي له اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف
من الطعن من المباينة لما فيه اى علم الكلام والمنع عنه
اى عن قراءة علم الكلام قوله وما نقل من السلف اه

استاد

اشارة الى الجواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم اشرف
العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثه و فوائده
و نقل ذلك عن الشافعي و مالك و احمد و جميع اهل الحديث
و عن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب
عنه بقوله فانما للمتعصب في الدين و القاصر عن تحصيل اليقين
و القاصد الى فساد عقايد المسلمين لما نقل عن السلف ان تعلم
علم الكلام و النطق و المناظرة و ان قدر الحاجة منهي عنه لما روي
ان حماد ابن ابي حنيفة كان يتكلم في الكلام فنهاه الاب عنه فقال
له الحماد قد رأيتك و انت تتكلم فما لك تنهاني فقال يا بني كنا
نتكلم و كل واحد منا كان الطير على راسه مخافة ان يزل صاحبه
و انتم تتكلمون و كل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه فكان يريد
ان يكفر صاحبه و من اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر
صاحبه و لما روي في الخبر الصحيح انه عم خرج يوما على الصحابة
و هم في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم
ام بهذا ارسلنا اليكم انما هلك من كان قبلكم فنهاه عن اصل القدر
قيل هذا الحديث يدل على النهي عن البحث مطلقا لان الصحابة رضي الله عنهم
انما حاولوا التخلص عقد قلبهم لا للتعصب او العناد و لو سلم
ذلك عن بعضهم فما معنى نهي كلهم قيل لعل الحكمة ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم
في الغلط و المهالك قال الامام الآيات و الاحاديث الدالة
على اثبات الصانع و صفاته و النبوة و الرد على المنكرين
كثيرة فقيل انه منهي فقد يجوابه انها و ان كثرت انما وردت

فكيف

١٥

على وجه الاجمال و نهي السلف انما ورد عن تفصيلها بالدرس و تتبع التعمق
فيها فانه مما يقسي القلب فلهذا يقال اكثر طلبته تارك الصلوة و مرتكب
الكبيرة و مضيع العمر فيما لا يغنيهم و ايضا في الاطلاع على تفاصيلها و
دقايقها زيادة فضل ينشاء منه العجب و الكبر و الجدل لمن يناظره
و كل ذلك سبيل الشقوة و لذا قال حجة الاسلام ينبغي ان يخصص
في تعليمه من فيه ثلث خصال التجرد و الزكاء و التقوى فهو واجب
على من هو اهل له و حرام على من ليس اهله و لحايض فيما لا يعنيه
البته الحشرد راجع الهامش عن امثال المتفلسفين من بيان كما
لبحث عن كيفية وجود الباري تع و كيفية تعلق القدرة بالمعدوم
و كيفية العذاب بعد الموت و كالبحث عن الامور العامة و الجواهر
و الاعراض فان الحاجة اليها في اثبات العقايد الدينية هو العلم
بامكانها و حدوثها و كونها في نظام بديع مثلا لا غير و الا اي و ان
لم يكن المنع للمتعصب في الدين فكيف يتصور المنع الكيف قد يكون
في حكم الظرف بمعنى في اي حال و قد يكونا في محل الرفع على الخبرية
اذا كان بعده اسم كما في قولك كيف زيد و اذا كان بعده فعل
يكون في محل النصب على الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل
الواجبات و اساس المشروعات ثم لما كان اشارة الجواب
سوال مقدر و هو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام
هو وجود الصانع تع و صفاته و توحيده و افعاله و ساير
المسائل المسمية الكلامية و القياس ان يصدر المص الكتاب
بهذه لم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اي

علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات المحدث ما يكون مسبوقا
بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته قسمان
احدهما إنّي اى منسوب بان وهو يدل على الثبوت والتحقق وهو
الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثاني لمّي اى منسوب بلم تحكى
وهي العلية وهو عكسه فالاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام
على الاستدلال اه ثم منه بهذا يستدل بحدوث العالم مثلا على
الواجب الوجود وايجاده له ثم يستدل بوجوب الوجود على ما
يقتضيه الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات
الكمال وتوحيده اى الصانع وصفاته وافعاله كالاختيار و
الارادة ثم منها اى من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى ساير
السمعيات كما يستدل بالمعجزة ثم منه تع على ارسال الرسل ثم
الى ساير السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط
والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك ناسب جواب
لما قصد به الكتاب اى العقايد بالتنبيه على وجود ما يشاهد
من الاعيان ببيان ما والاعراض وكيفية العلم اى الاعيان والا اعراض
ليتوسل بذلك اى بالتنبيه الى معرفة ما هو المقصود الاهم وهو
معرفة البارى وصفاته فقال **قال اهل الحق** وهم الذين يثبتون
ما هو الحق عند الله بالحجج والبراهين فهم اهل السنة فانهم يثبتون
الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم
هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث حدوث العالم
العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فان من

لم يعلم

مقدمات

لم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث
لم يمكن التكلم معه جائزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين
في شرح مفتاح العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة
العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال
والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في
النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبداء والطريق بعد
الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال
والثانية طريقة اهل الرياضة والمجاهدين والسالكون للطريقة
الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهم المتكلمون والا فهم المشاؤون
والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشرع
فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون والمصنف
لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لملة الانبياء ومقتديا بالمتكلمين
خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق وهو اى الحق الحكم
المطابق للواقع اى نفس الامر بهذا اشتهر بان الحق ههنا صفة
مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر وهو مطابقة الحكم للواقع ومن اسماء تعا
الله لكن الاول انسب ههنا ويطلق اى الحق على الاقوال يقال القول الحق
والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك
اى باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقايد وغيرها على
ذلك اى على الحكم المطابق للواقع ويقابله اى الحق الباطل وهو
ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول حق والاعتقاد حق
اه واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة يعني الصدق يطلق

على الاقوال والاعتقاد وغيرها اى بشموله وكثرته فى الاقوال
خاصة يقال قول صادق ولا يقال قول اعتقاد صادق الدين
صادق والمذاهب صادق فعلم من هذا ان بين الحق والصدق
عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا
ويقابله اى الصدق الكذب يعنى الكذب مطلق على الاقوال والا اعتقاد
وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة وقد يفرق بينهما
اى بين الحق والصدق بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع
وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته اى الحكم للواقع
ومعنى حقيته اى الحكم مطابقة الواقع اياه اى الحكم يريد ان معنى الحكم
الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق
بفتح الباء هذا فرق بحسب المفهوم وما سبق فرق بحسب الاستعمال
فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم سمى الحاصل
والصدق صدقا لان الملحوظ اولا فى هذا الاعتبار الاول هو
الواقع ويعنى الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق به
تيمنا اعنى اخيه **حقائق الاشياء ثابتة** والجملة موضع النصب
بانه مقول القول فان حقيقة الشيء وماهيته هو جمعهما فى التعريف
يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود
والماهية لا باعتباره يعنى ان الماهية المهملة اعم من الحقيقة فان الماهية
عبارة عن ماهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء
فى الخارج كماهية الانسان التى هى الحيوان الناطق او لا صدق
على شيء فى الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير فى القاف

وان

وان للحقيقة عبارة عن ما به الشيء هو هو ولكن لا بد من صدقه على شيء
فى الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو الضميران للشيء
او احدهما للشيء والآخر لما او هو مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن
الشيء وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو فى حكم اسمه وخبره
فصح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل
متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغنائه
عن السبب فالباء لتحسين العبارة لا يقال كون الانسان انسانا
بسبب الحيوان الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب فى الماهية لما
عرفت على ان الناطق سبب تخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا
كالحيوان ان الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن
تصور الانسان بدونه اى بدون الضاحك والكاتب فانه
من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعنى كانه اشارة
الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم
ولا بحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا
لا حقيقيا باعتبار تحققه حقيقة بان وجد ما صدق هو عليه فى
الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال تشخص حجره ولو تشخص
اذا تخ عينه ومع قطع النظر عن كل ذلك ماهية اى مع قطع النظر
عن كل واحد من التحقق والتشخص والشيء عندنا الموجود
مبتدأ وخبر اى عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا
للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شيء بمعنى انه ثابت
دائما لم يدخل فى جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود

ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج و اما الشيء
اللغوي و هو ما يصح ان يعلم و يخبر عنه فيعم المعدوم و الممتنع
و يدل على ما ادعاه اهل السنة و الجماعة قوله تع و الله
خلقكم من قبل و لم تك شيئا دليلا على ان المعدوم ليس بشيء
لان الله تع نفى الشيئية في حال عدمه و لو كان لما صح النفي
و قد صح و الثبوت و التحقق و الوجود و الكون الفاظ
مترادفة فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للموجود لكن
المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا
ثبوت الشيء بكونه مظهرا للآثار هو الوجود بحث و الا
و الاول هو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الخ
على صيغة المجهول و مصدر الوجود بمعنى المصادفة معناها اى معنى
الثبوت و التحقق اه بديهي النصور فلا يصح تعريفه الا لفظا
و قيل كسبي يصح تعريفه و قيل بديهي لكن بديهيته كسبية و قيل
لا يمكن تعريفه اصلا لا بديهة و لا كسبيا و استدل لكل واحد
منها ثابت في موضعه في المطولات فمن اراد الاطلاع عليه
فليطالع ثمة و لكن ان اريد بالوجود كون الشيء في الخارج
فبديهي ككون زيد في الدار و ان اريد به امر منشأ
هذا النسبة فغير معلوم الحال فان قيل ان الحكم بثبوت حقائق
الاشياء يكون لغوا حاصل هذا السؤال لما كان ماهية
الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة و كان الخ
عين ذلك الشيء فيكون تقدير قوله حقائق الاشياء ثابتة

الا

الشيئية

الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول لابد و ان يكون
مغايرا للموضوع و هٰهنا ليس كذلك لان المحمول هٰهنا عين الموضوع
فلا يكون الحمل في المعنى بل في اللفظ قلنا المراد بما نعتقده حقائق
الاشياء فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول
ثان لنعتقده و سميته بالاسماء من الانسان و الفرس و السماء
و الارض السماء جمع سماوات و الهمزة بدل من واو قلب همزة
لوقوعها طرفا بعد الف زائدة و الهمزة في الارض اصل روي
عن ابن عباس رضه انما سمي الارض ارضا لانها تتارض ما في بطنها
اي تاكل ما فيها و قال بعضهم لانها تتارض بالحوافر و الاقدام
و السماء في اللغة ما علاك و اظلك و اصل الكلمة من الاشباع
و منه قولهم عرضت الغرض اذا اشبعت امورا موجودة قوله
ان ما نعتقده مبتدا امور موجودة خبره و حاصل الجواب
ان يقال ان الموضوع و المحمول في هذه القضية و ان توهم اتحادهما
في المفهوم مغاير الا ان في الحقيقة في المفهوم و ان كانا متحدين
بالذات فيوجد الحمل في المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا
و لا يرد ما ذكرتم من السؤال في نفس الامر في ذاته اي ليس
وجوده و تحققه و ثبوته لغرض فارض و اعتبار معتبر كما يقال واجب
الوجود موجود ما نعبره بهذه العبارة و سميته بلفظ الله
موجود و هذا الكلام مفيد اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة
كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اى صدق هذا الكلام الرد
على منكريه كالسوفسطائية او بيان كونه مفيدا بالنا و بل بالنظر

الى ما اطلع بالترادف وقيل معناه ان هذا الحكم الجمل متصل الى
مرفوع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجن والنار وبعضها لا
كوجود السماء والارض فيه بحث لان قولك الثابت ثابت
لم يقع كذلك فقوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لهذا الكلام
مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول
غير الموضوع وحمل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق ليس اي قولنا
حقايق الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت ثابت في الفساد لان الثاني ف
فيه نظر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه
مفيدا فيحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف
قولك حقايق الاشياء ثابتة ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
لان التأويل فيه لازم قطعا لان التأويل في حقايق الاشياء ثابتة
لازالة الخفاء بخلاف شعري فان التأويل فيه لافادة لا لازالة الخفاء
قيل ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري اي حال كونه غير ماول
ليس مثله او نقول تأويله ليس مثل تأويل شعري شعري لان في شعري
شعري اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الا في
المعنى واما قول الشارح انا ابو النجم وشعري شعري فلتضمنها اسم بيان الكمال في
نوع في صفة الكلام فضمني اسم خاتم الجواد وقوة صنائعه كذلك
شعري شعري انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري
هو الموصوف بالبلاغة وبهذا المعنى ليس بسديد في قولنا حقايق
الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان
المسمى بحقايق الاشياء ثابت في الواقع اي كل ما تسميه حقيقة

حقيقة

من الحقايق ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء
موجودة في الخارج فظهر انه ليس المراد ما هو المراد بذلك على ما لا يخفى
منقح بالبناء المقدر اي بناء على ما لا يخفى وتحقيق ذلك اي الجواب المذكور
ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اي ذلك الشيء
بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه اي الانسان بالحيوان مفيدا
واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان كذلك لغوا يعني لو كان
السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية ولو علم
من حيث انه ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول في الحكم كذا
في قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقايق
وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان في الخارج يكون
الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا فان اخذا من حيث انهما موجودان
في الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجي حينئذ لم يكن الحكم المذكور
لغوا بل كان مفيدا والعلم بها اي بالحقايق من تصور الخ تا بيانا
علم والتصديق بها وباحوالها اي كونها اعيانا واعراضا والتي يرجع كلها
راجعة الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود بهذا الاستدلال ثبوت الحقايق
على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت لتحقق العلم به اشار الى
فعه تعميم العلم الى تصورها والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع
نخ الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على ثبات الصانع
العلم في بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من تعميم بغير الثبوت محقق اي
موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت

في نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جماعة من المتكلمين
وقيل انه موجود في الخارج عند من لم يقل به وهو خطاء لان القائل
بوجود العلم انما قال بواسطة وجوده في نفس الامر لا بالذات حيث قال
ان العلم موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فينتج ان العلم
موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظلي
ووجود الذهن في الخارج اصلي فلا ينتظم القياس لانتفائه في قولك
الدن في الحقة والحقة في البيت وقيل المراد اي من قوله العلم
بها العلم بثبوتها اي بثبوت حقائق الاشياء يعني قال بعض العلماء
انه ذكر فيه شيئان الاول قوله حقائق الاشياء بعين والثاني
الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي
في قوله بها عائدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله
الاشياء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف اليه فيكون المراد
جميع الحقائق لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو
متحقق وانه مح لان كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذكر
الضمير عائد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان
الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت
مذكر فلا بد ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا لوجوب المطابقة
بين العائد والمعود اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه
مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث القطع
اي لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقائق لان بعضها لا يعلم بانه
لا علم بجميع الحقائق فقيل لا بد في الفساد المذكور بتقدير النوع
فانه

بوجود

بها

فانه
كما لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقائق لان العلم بثبوت جميع الحقائق
انما يكون بعد العلم بجميع الحقائق فيكون انتفاء الثاني موجبا لانتفاء الاول
فيكون الضمير عائدا الى الحقائق دون الثبوت جوابه ان الضمير يرجع
الى الثبوت في ضمن المحمول وهو مستغرق في نفسه وان استغرق موضوعه
والجواب اي جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب الفلاة
اذا قطعها سمي جوابا لانه ينقطع به كلام المص ان المراد الجنس اي العلم
بجنس الحقائق متحقق اي لا نسلم ان المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد
بها جنس الحقائق فقيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما نعتقده
حقائق الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما نعتقده
كذلك فقيل لا نم ان كل ما نعتقده كذلك لجواز الخطاء في الا
ثم انه كذلك حسب اعتقادنا لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسهل
ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة
ولا بعدم ثبوتها اي الحقيقة يعني ان قول المص حقائق الاشياء
ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق لانهم نفوا
والاثبات في الجملة كاف في ردهم وقولهم والعلم بها متحقق رد
لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها والحاصل
ان مدعى الخصم السالبة الكلية وهي لا شيء من الحقائق بثابت ولا علم
بثبوت حقيقة فيكفي في دفعها ثبوت الموجبة الجزئية لكونها
نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع
الاجتماع صدقا وكذبا خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السو
فسطائية طائفة تتشعب الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح

ل

اعتقاد

لكلية

رحمه و المحققون منهم وقالوا لا يمكن من عاقل ان يقول بهذه المذاهب
بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه اشتقاقه اسم من سوفا
و اسطا كذا في تلخيص الملل فان منهم اي من سوفسطائية من ينكر
حقايق الاشياء ويزعم انها اي حقايق الاشياء اوهام كالنقوش
على الماء و خيالات باطلة وهم العنادية لعنادهم الحقايق ومنهم
من ينكر ثبوتها اي حقايق الاشياء في الخارج ويزعم انها تابعة للا
عتقاد حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر و عرضا فعرض او قديما فقد
يم او حادثا فحادث فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده
وليس في نفس الامر شيء حقا عندهم فلا اعتبار لهم وهم العندية لتبعيتهم
للحقايق الى الفهم وفي الملخص مذهب العنادية و العندية يقول له
حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء و لا ثبوته
و لا ينكرون نفس الحقايق و لا يثبتونها في نفس الحقايق و لا ينفونها
في نفس الامر بل ينكرون العلم بالثبوت و العلم بلا ثبوت ويزعم
انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا و هلم كلمة دعوة لا يثنى
تقول هلم يا رجل و كذلك الاثنين و الجمع المؤنث موحدة و
هذه الكلمة تستعمل بمعنى المخاطب كقولك هلم الي اي ادن مني وتعال
وهم اللاادرية وفي الملخص هذا المذهب يقول له و العلم بها متحقق و
الفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول نفي الحقايق و الثاني نفي لا مع
قطع النظر عن الاعتقادات فقوله ثبوتها بتبعية الاعتقادات
و الثالث نفي لثبوتها و عدم ثبوتها لنا تحقيقنا فحسبه على
التنبيه من النبه فينا وكذا الزاما فنقول انا نجزم بالضرورة

بثبوت

عناد
هم

اي تعال يا رجل

العقبانية

بثبوت بعض الاشياء بالعيان كحرارة النار وبرودة الماء و
بعضها بالبيان اي بالدليل العقلي وبعض الامور العقلية فيثبت المطلوب
الذي هو ثبوت حقايق الاشياء و تحقيقا للعلم بذلك العلم بالحقايق والزاما
معطوف على تحقيقا انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي الاشياء
و الالزام ارتفاع النقيضين وهو محال وان تحقق اي ان تحقق نفي الاشياء
و النفي و الواو للحال حقيقة من الحقايق فيثبت المط لكونه اي لكون النفي
نوعا من الحكم و الحكم قسم من العلم لكونه تصديقا و العلم قسم من الكيفيات
النفسانية وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي
هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود وهذا معنى قولهم لان في نفي
ثبوتها اي في نفي حقايق الاشياء ثبوتها ولا يخفى انه اي الالزام انما
يتم على العنادية لان الثانية يقول تحقق النفي بحسب اعتقادنا في
نفس الامر و الثالثة يقول لا ادري تحقق النفي و لا عدم تحققه ولهذا
قال الشارح و لا يخفى انه لا يتم على العنادية و هكذا الاستدلال بثبوت
بعض الاشياء بالبيان او العيان لا يقال لا يتم لشيء من الاستدلال
و الالزام على العنادية اذ ليس شيء من مقدماتها متحققة ومعلومة
عندهم فكيف دفعهما عليهم لانا نقول ان تحقق علم نفي معلومتها فقد
تحقق النفي و هو شيء و ان لم يتحقق ذلك كان مذهب اللاادرية
لا مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يجدي لانه
لا قضية معلومة عندهم اجمعين حتى تثبت مدعاهم فالاستدلال الالزام بنا
مذهبهم قالوا اي السوفسطائية الضرورية منها حسيات و الحس
قد يغلط كثيرا لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يجزم اما في الكليات او في الجزئيات

قحض

وكلاهما بط اما الاول فلانه لا يدرك الكليات فضلا عن الحكم عليها بل مبدء
الكليات هو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانا نرى الصغير
في نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء ونرى كالاحافة
ونرى الكبير في نفس الامر صغيرا كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالفرد
اذا انظرنا اليه مع احد العينين ونرى المعدوم كالسراب موجودا وغير
ذلك فيكون حكم الحس في الجزئيات كانا في معرض الغلط ولا يكون معتمدا لا معتبرا
كالاحول يرى الواحد اثنين اي الذي يعرضه الحول تكلفا واما الاحول
النظري فعلى يرى الواحد اثنين لاعتقاده بالوقوف على الصواب والصفرا
يري الحلو مرا ومنها اي ومن الضروريات بديهيات قد يقع فيها اي في
البديهيات اختلافات وتعرض شبهة يفتقر في حلها اي الشبهة افتقار
وفيه اي البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار و
واللازم منتف وكذا الملزوم يعني ان كل قضايا يدعي صاحبها البديهية
في ثبوتها ينكرها غيره فيعرض فيه شبهة واذا وقع الاشتباه يحتاج في حله
الى النظر وفيه من الطرفين مثلا يدعي المعتزلة بداهة حسن
النافع وقبح الكذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء والنظريات فرع
الضروريات ففسادها اي الضروريات فسادها اي النظريات ولهذا
اي لاجل ان النظريات فرع الضروريات كثر فيها اي النظريات
اختلاف العلماء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط كما في قولنا الشمس مضيئة
والنار حارة والماء بارد اعلم ان الحكماء كافلاطون انكر
الحسيات واعترفوا بالبديهيات لانا نرى الظل ساكنا وهو

متحرك

متحرك ونرى دائرا من النار وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض
وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم في امثالها كان متهما فبطل ادراكه في الجميع
اجيب بان غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي في الجزم بالبعض
الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير
محصورة فلعل الثلج عند مثلا لم يكن ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان
الاسباب ثم نفيها فيه ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة ولا يكون بد
رد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما في العقليات دون الحس فقط ولو قيل — للتبا
بديهية العقل مستثنى في العقل بعدم غلطه قلنا بديهية مستثنى ايضا
غلط في الحس فلا قدح فيه والاختلاف في البديهي هذا جواب
عن سؤال عن قوله ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات لعدم
الالف والخفاء في التصورات لا ينافي في البداهة وكثرة الاختلا — فات
جواب عن قوله والنظريات فرع الضروريات ففسادها — اي فساد الضروريات
الفساد والانظار لا ينافي لصحة بعض النظريات والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به اي بالمعلوم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا
او يحترقوا قيل هذا وارد على منكري الحقائق كلها لا على منكري
الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس في كل شيء
بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه حاكما
لليقين فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في
العقليات لانها مبادئها فلا يبقى قلت الاستلزام ممنوع
فانك اذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا ثم ابصرته في موضع

احسسته

في الموضعين

آخر سا كنا لكن ايقنت منها بانه متحرك وهذا انبهني حصل من الغلطين
لا من جهة غلط فان الحس يتميز في الموضعين ليس نغلط بل الغلط
في زعمه سا كنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا يقدح في ادراك الحواس
بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مرفوع بان نظام العالم ترتيب
الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت
فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه سالما عن سبب الغلط
لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو
مرفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل
نوع مصلحة لم تتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه
سالما عن سبب الغلط وسوفسطائيه للحكمة المموهة والعلم المزخرف
وهي التي يكون ظاهرها متحليا بصورة الصدق والحق وباطنها بالجهل والكذب
لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف اي المزين بالباطل
والغلط بالفتح ومنه اشتقت السفسطة استعملت في اقامة الادلة على نفي
ما علم تحققه بالضرورة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة

السفسطة
الفلسفة

واسباب العلم اي اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب
هو لغة ما يتوسل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم
من غير تاثير وهو صفة يتجلى بها اي الصفة المذكورة لمن قامت هي اي
الصفة به اي الضمير في به راجع الى من وهذا التعريف لابي منصور الماتريدي اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه راجع الى ما وهو
عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما اي يذكر ويمكن
تفسير للمذكور ويتضح ويظهر تفسير لقوله يتجلى قيد بالمذكور ليندرج

تحته

تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فيرد عليه كم من معلوم يجهل
بالفكر ولا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان يعبر
عنه اي من شانه ان يذكر ويعبر عنه فالشيء الذي غير مذكور يمكن ان يذكر
الذكر بالضم القلبي وبالكسرة فعله المذكور من الذكر بالكسر ههنا
لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التاويل لكنه يعني بذكره في تعريف
لم يحتج

تعليق اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على مذاهب ثلثة الاول
انه ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي
رحمه الله لدليلين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود
وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وجوده والعلم المطلق لكل
ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص
الذي هو جزئيه لان المطلق بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه و
السابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا
وهو المطلوب الدليل الثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا
فاما ان يعرف بنفسه فيصح جزما او بغيره وهو ايضا مح لان غير العلم
انما يعلم بالعلم فلو علم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد
منهما على معلومية الآخر وانه مح ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين
اما الجواب عن الدليل الاول فهو ان يقال ان تحقق ذلك
العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق
بوجوده وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لانه
كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا
نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده

تم [illegible]

متصور الا بلزم تصور العلم المطلق فضلاً عن ان يكون ضروريا
ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لا نم يلزم منه ان يكون
ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا
للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فنقول
انه لا يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نم لزوم الدور
فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة
العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور
الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره
وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن
تحديده واختاره امام الحرمين وامام الغزالي واستدل عليه
بدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه
نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه موجودا كان او معدوما
كالشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج فيشمل
ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات
اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض يشمل احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمل والثاني
ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا انه يقال لا يحتمل النقيض
اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء ولهذا لتناوله التصور و
التصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه
يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني
مانعا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اي امر
قايم

قايم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وهو موصوفها الذي هو
العالم تمييزا لمدركاتها عما عداها لا يحتمل النقيض متعلق ذلك التمييز
الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اي توجب كون محلها مميزا
بكسر الياء فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القايمة بالغير
وقوله توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات
النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما من الصفات كالسواد والبياض
وغيرهما مثلا فان هذه الصفة توجب لمحلها تميزا اي توجب كون محلها
مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر الياء فقوة الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان
وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم يوجب تميز العالم
عن الجاهل ويوجب ايضا تمييز المدركات عن غيره وقوله لا يحتمل النقيض
يخرج عن الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل بكل
واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع
صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول ما حكم من الايجاب والسلب
الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل
هذا الحد ان العلم صفة قايمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة
اي باعتبارها كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز لم يقع
على تلك الصفة انما هو لها للصفة ولا شك ان غيره انما هو شيء يتعلق
به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل
نقيض ذلك التمييز فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء
على عدم التقييد بالمعاني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال

اي باعتبار

العلم صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فح لا يشتمل هذا التعريف
ادراك الحواس الذي يتعلق بالصورة لا غير والذي تدرك العقل فقط — لان المدرك بالحواس
احسن ولذا اختاره الشارح رحمه الله وللتصورات اي شامل
للتصورات بناء على ان لا نقائض لها اي للتصورات على ما تحقق ابتنيه على
خطأ نعم لا نقيض لطرفي النقيض باشايع والحق انه لا نقائض لها
لان المتناقضين هما المفهومان المتنافيان بذاتهما ولا تنافي بين التصورات — ثبوت شيء وعدم ثبوته
فان مفهوم الانسان واللاانسان لا يتنافيان الا اذا اعتبر ثبوته في الشيء
ويحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا كحمل زيد انسان وزيد — بين القضيتين او بين التصديقين
لا انسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقي التصورات
فان قيل يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع
مع ان بعضها غير مطابقة قلنا لا نم ان بعض التصورات لا يوصف
بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا وهو حجر مثلا فحصل
منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة علم بغيره اي والخطاء انما
هو في حكم العقل بان هذا صورة هذا الشبح المرئي فيكون التصورات
كلها مطابقا لما هي تصورات موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا
وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال
ايضا هذا هو المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه
لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات اي كما ينبغي لا انه ينبغي
ان يشتمل هذا اي فهذا الكلام استدراك عن التعريف الاول
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن لان العلم
عندهم اي المتكلمين مقابل للظن قوله لان العلم آه اشارة الى جواب
ما

ما يقال ان التجلي اعم من الانكشاف التام والعام لا يدل على الخاص باحدى
الدلالات الثلث المعتبرة فكيف يحمل على الانكشاف التام وحاصل
الجواب ان العلم لا يعرف في هذا الفن الا باعتقاد الجازم المطابق للواقع
فانه قرينة ان المراد من الانكشاف التام للمخلوق اي للمخلوق من الملك والانس
والجن خص هذه الثلثة لانهم انواع المكلفين وقال غيرهم غير معلوم هل
لهم نفوس مجردة تدرك الكل ام لا بخلاف علم الخالق لذاته اي علم
الازلي لذاته نوع علم الاضافي وهو الانكشاف لعلمه الازلي فهو لذاته
تعالى العلم والانكشاف واجبا لذاته ولم يقل احد لا سبب من الاسباب
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ووجه الضبط ان السبب
الذي يحصل به العلم ان كان من خارج اي خارج عن ذات المدرك
فالخبر الصادق والا اي وان لم يكن خارجا فان كانت اي السبب
آلة غير المدرك غير منصوب صفة آلة فالحواس والا اي وان لم يكن آلة فا
لعقل بحكم الاستقراء هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات
هو العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر واما قول
من قال ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو
الحواس فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تع اي ان اريد
السبب الحقيقي فهو واحد لا غير وهو الله تع لانها اي العلوم بخلقه
اي الله وايجاده من غير تأثير للحواس والخبر والعقل والسبب الظاهري — عـ تأثير للحواس
اي ما هو يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال كالنار للاحراق هو العقل
لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك اي الحواس
الآلات والاخبار طرق والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تع فينا العلم

اي مع السبب المفضي بطريق جري العادة اي لا يكون موجد البتة
المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا
اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى
ترتيب المبادي والمقدمات قلنا كل من التدابير الثلثة لا يكون قوله
المصنف واسباب ثلثة اه صحيحا قلنا هذا اي كون الاسباب ثلثة على العلم
عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد حاصل هذا الجواب هو
اختيار القسم الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد
المصنف من السبب في قوله واسباب العلم ثلثة هو السبب المفضي الى العلم
في الجملة ولكن انحصاره في الثلثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل
على عادة المشايخ اي اهل الحق والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
اي عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون اقتفوا
بالتدقيق منهم فانهم اي المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات
حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها اي لا شك
في ان الحواس الخمس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت مما
ذوي العقول او غيرهم كالفرس لان علم الحسيات حاصل
للحيوانات والعجم جعلوا الحواس احد الاسباب انتهى ولما كان معظم
المعلومات الدينية كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغير
ذلك من الفرائض مستفادا من الخبر الصادق وان كان داخلا
في ادراك الحواس لكونه طريقه السمع جعلوه اي الخبر الصادق سببا
آخر ولما لم يثبت عندهم اي المشايخ الحواس الباطنة المسماة
بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالخيال والمتصرفة والحا فظ

والحافظة لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة لان دلائل الحكماء على
اثبات تلك الحواس لم يتم عندهم اي المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية
لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا في اثباتها بيانا لعدم تمام ادلة
الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو
قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها
حوض تنصب فيه العيون الخمس فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك
الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس
الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدرك كان لها دون غيره فلا بد من
قوة اخرى ان يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير
تام لجواز ان المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة
واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان التصور المحسوس قبولا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر
عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو
للحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم
لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر
الكثير من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل
الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ
معا في قوة واحدة بسبب شرطين متغايرين واستدلوا على
ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني الجزئية
ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان

ان يكونا تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور
الجزئية دون المعاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة
لانها تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية المعاني الجزئية فيكون المدرك لا
لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وكما هو الوهم بهذا الدليل ايضا لانه
لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكونا آلة لادراك معانيها ايضا لا بد لك
من دليل واستدلوا على وجود الحافظ ان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا
وهما متغايران فلا بد لهما من مبدئين لما تقرر عندهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد ومبداء قبول المعاني الجزئية هو الوهم
ومبداء حفظها هو الحافظ وهذا الدليل غير تام ايضا
لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب الشرطين
متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان نقال انا نجمع بين
صورة تارة كما نتصور انسانا ذا راسين ونفصل بينهما تارة
اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس وكذلك بين المعاني الجزئية
وليس المتصرف هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده
ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون
بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فينا وهذا الدليل بل
غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا
هو المذكور في شرح المقاصد ولم يتعلق لهذا الراى للشارح
غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة والنظر مثالات العقل

وليس

يقتضي

بمعنى الوجدانيات

وليس من اسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة
فانها مستقلة الوجود وان لم تستقل في الادراك وكان مرجع الكل
اى كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية،
الى العقل فجعلوه اى العقل سببا فان قلت ينبغي ضبطه فان النتائج العلم الحاد
النتائج او بانضمام حدس او تجربة او من ترتيب مقدمات فجعلوا
السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا هو من الوجدانيات
وهو ما يدرك العقل وان الكل اعظم من الجزئيات مثال للاوليات
وان نور القمر مستفاد من الشمس مثال للحدس وان السقمونيا
مسهل مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشا بهذه
الحس مرة او مرتين كافية في الحدس لا في التجربة بل لا بد فيه
من المشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان السبب في التجربة معلوم
السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما وان العالم حادث
مثال لترتيب المقدمات هو العقل بان يجعل العقل في الاول
الحس سببا لادراك الانسان بحسه بما يقبح ويتعلقه بما يخبر وان كان ويتعقله
في البعض باستعانة الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة
الحاسة اى لا بمعنى السمع الذى والبصر الذى هو العين ولا بمعنى المصدر السمع
الذى هو نفس المتكلم والدليل عليه قول الشارح في نفس تفاوتها وهي
القوة آه خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة لوجودها اى الحواس
واما الحواس الباطنة التى يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها اى الفلاسفة
على اصول الاسلامية السمع وهى قوة مودعة اى موضوعة في العصب
اى الذى فيه هواء محض كالطبل المفروش مقعر الصماخ يدرك

باء اى بالقوة الاصوات كيفية الهواء عنى تموجه والحروف
هى كيفية الصوت فسموعة معه وانما كون الصوت سلاها او
متنافرا لمدركا بالوجدان لابالسمع فبطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت اى هى بكيفية هى الصوت الى الصماخ الى
متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو
انه اذا حدث صوت فى جميع موضع من المواضع يتكيف الهواء
الحاصل فى ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الخفاء
والثقل ثم يتكيف بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور له
الى حده بحسب شدة القوة وضعفه فالسامع الذى فى تلك
المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج
عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع
ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم
النظام من المعتزلة وقال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم
والحق هو هذا المذهب الثانى دون الاول لبطلانه اوجه
الوجه الاول انا ندرك ان صوت المؤذن على مهب الرياح
تميل مخارجها الى خلافها وذلك من دركه بعرفه كل واحد من العقلاء
بالعقول ان ذلك الهواء بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا
اذ وقت فى موضع لا ريح فيه والوجه الثانى انه لو فرض بيت
لا فرجة له يسمع الصوت من داخله لا من خارجه ولا وصول
هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمال انه يسمع اصوات الافلاك
فيها ولا هواء والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت

وذلك

بكيفية الصوت
فالسامع الذى فى تلك
داخل

وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحامل بذلك الصوت
الى الصماخ يدرك اذ لم يدرك الا عند الوصول الادراك ناحية كما فى اللمس
واللازم باطل وكذلك الملزوم واستدل الفلاسفة على مذهبهم من وجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع من كان الى مهبها
من جهة فذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى الصماخ وفيه نظر
لجواز ان يكون عدم استماعه لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك
من البعيد لا بد وان يكون له حد كما فى الابصار فاذا جاوز المدرك
ذلك الحد لا يدرك الوجه الثانى هو انا ندرك ما خرج الخشبة بالفاس فى الصحراء
قبل سماع الصوت وذلك لا نعدام وصول الهواء الحامل الى
الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم الاستماع
لبعد الصوت يعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك
اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق تلك الروائح بطريق جرى
العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك و
فعل بطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التولد عند المعتزلة والا
والبصر هو القوة المودعة فى العصبتين اللتين يبتدأن من مقدم
البطنين المقدمين من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين
الى اليسار والاخر بالعكس فيتلاقيان بحيث يصير الملتقى مجمع النور
ثم يجىء ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها اى بالقوة
الاضواء والالوان والاشكال والمقادير اى الطول والعرض
والعمق فعصبة اليمين يرجع الى اليمين وعصبة اليسار يرجع

الصماخ

الى اليسار وفيلي هذا ان يكون كهيئة الذي يكون محدب كل منهما
الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب وان كان في الظاهر كذلك
والحركات اى الحق اذا انشاء هذا الجسم في مكانين ادرك
فيه العقل الحركة فلا بد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك
بالحس والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تع ادراكها اى
ادراك الاضواء والالوان في نفس عند استعمال العبد تلك
القوة وشرائط الابصار ثابتة عند الجمهور وهي كون المرئي
كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا في نفسه
كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالشمس وكونه محاذيا
للبصر او في حكم المحاذات كالوجه الذي روئي بالمرآة وقصد
المفرط البصر الى الابصار وعدم الحجاب في عدم الصغر من مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم وعدم البعد
المفرط والشم وهو قوة مودعة تمع الذائد بين الناس
منتهي الى متعلق بوصول يعني ان الله تع يخلق ادراك تلك
الروائح بطريق جري العادة عند المتكلمين وبطريق الايجاب
عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة بذلك
الادراك والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها اى بالقوة
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية قال السيد الرطوبة

اما

٢٩

اما ان يتكيف بكيفية الطعم فيصل الى العصب فيكون الرطوبة هي
المحسوسة في الحقيقة او منتشرة بالاجزاء المطعوم فيصل تلك
الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة مسهلة بوصول المحسوس
لا محسوسا في النفس اعترض بان اجزاء المطعوم قد اختلط
بالرطوبة مع العصب المفروش تكون الرطوبة محسوسة
دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تحس
الرطوبة بدونها كما في الصفراء او يحس مرارته بلا مشقة قبل وصول
الرطوبة الى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكن
فلعلها لم تصل الى القوة الذائقة فلم يدركها فلذا ذكر السيد
بالترديد لا بالقطع واللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن اى
اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد
والطحال والرئة بل قوة اللمس في اعضائها فقط والحكم مع جميع
قوة اللمس فقط البدن يتحسس به من الحر والبرد وعدم اللمس
في الاعضاء المذكورة للحكم ذكرت في المطولات يدركها اى
بتلك القوة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك عند التماس والاتصال به اى بجميع البدن بمعنى ان
الله تع يخلق بطريق جري العادة والما قال في الذوق واللمس
منبثة ولم يقل مودعة كما قال في غيرهما لانهما لا اختصاص
بموضعين مخصوصين كسائر انفاء القوة الذائقة على
جرم اللسان واللامسة على جميع البدن وبكل حاسة منها
اى من الحواس الخمسة يوقف اى يطلع على ما وضعت هي

بجس
بلامرية
الله

اى تلك الحاسة لان اجمع الرابعين ان الله تع قد خلق كلاً من تلك
الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و
الذوق للطعوم والشم للروائح ولا يدرك بها اى بالسمع
والذوق والشم ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل
يجوز ذلك الادراك اى امكانه ففيه خلاف والحق الجواز
لما ان ذلك اى الادراك بمحض خلق الله تع من غير تأثير
للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات
مثلا وان لم يكن واقعا بالعقل فان قيل اليست الذائقة
تدرك حلاوة الشيء وحرارته هذا السؤال لتحقيق انه
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان
و الخبر الصادق اى المطابق للواقع طابق الاعتقاد او لا الخبر الصادق
فان الخبر كلام يكون لنسبته اى الكلام خارج اى يكون لنسبة
الكلام خارج اى نسبة خارجية محققة او مقدرة
ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا الوجود فلابد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع
وجودها فى الخارج فيكون ذاتا فالصدق والكذب على
هذا اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع من او
صاف الخبر الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه اما ان يكون
لنسبة ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت فى نفس الامر
تحقيقا او تقديرا تطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارج

لمطابقة اى الكلام تلك النسبة فيكون صادقا او لا مطابقه اى النسبة للخارج صح

اولا

او لا تطابقه فى الثبوت او الانتفاء او لا يكون لها امر خارج
كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثانى فالكلام هو
الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر ليفيد
المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية
كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو
الخارج عن نفس الكلام من الايجاب والسلب فى نفس الامر سواء
سواء كانت ثابتة فى الواقع اى بحكم العقل بعد تحققها مقدرة الو
قع فى الواقع ليدخل ما يحكم العقل بثبوتها او انتفائها ولم يقع بعد كبعت
او ابيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى او فى الحال او فى المستقبل
فلابد لهذا الاخبار من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا
اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله فى الخارج حتى يقصد
مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع وتحقيقه ان بعت
هذا الثوب مثلا لنسبته شيء خارج عن نفس هذا الكلام فى
يخبر عنه زمان الماضى وهذا الكلام مخبر عنه فان طابقه هذا كان
صادقا والا كان كاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب
شيء خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع فى
دق الزمان المستقبل وهذا الكلام اخبر عنه فاذا وافقه فهذا صا
والا كاذب بخلاف اذا اردت البيع الانشائى فانه يحصل
فى الحال من اللفظ نسبة فقط لا خارج له بل هو ايجاد وطلب
لا التعبير عن الواقع فى نفس الامر والمراد من المطابقة
وعدمها اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه فى الايجاب

والسلب وعدم اتحادهما في احدهما وهي معنى الصدق والكذب
متصف بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق
لها في الواقع او في العقل يحتمل ان يصدق باعتباره وان يصدق
يكذب باعتباره والانشاء هو الكلام الذي تحدث نسبته مع زيادة
افادته من غير نسبة اخرى في الواقع او في العقل وقد يقال ان اي
الصدق والكذب يطلق الاخبار عن الشيء على ما هو به يشترط ان
المراد هو النسبة ويقول له على ما هو به كيفيتها كالايجاب والسلب
كذا المتعارف اي ما ندخل عن قصد صلة الاخبار هو الموضوع
وما بعده المحمول فالاولى ان يتوجه على المتعارف هو عبارة عن
الشيء والضمير في به راجع الى ما في لا على ما هو به في الكذب اي الاعلام ٢
نسبة تامة يطابق الواقع او لا يطابقه فيكونان اي الصدق والكذب
من صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر ومن هنا اي من اوصاف
الخبر او صفات الخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة وهو نوعين اي يصدق الحكم
في نوعين على تقدير كون صدق الخبر لمجرد النظر الى مفهومه اي
مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الضروريات
صادقة فلا يصدق الحصر احدهما الخبر المتواتر للخبر المتواتر
شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب
منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمون بما اخبروا علما مستندا الى
الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا
بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم
با

بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو با بالتجربة
لحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول
الغير المشاهد لا يفيد اليقين الاخبر اليقيني م في المعقول فقط
واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم لابد وان يكون بحيث
لا يمكن احصاؤهم وقال لابد وان يكون اقل العدد خمسة
اي وقال قوم لابد ان يكون ذلك اثني عشر وقال قوم لابد
ان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين
وقال قوم لابد وان يكون ذلك سبعين ولكن الحق لي
من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء وان الانحصار في عدد مخصوص
ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز تواطؤهم
على الكذب سواء كانوا ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثني
عشر او غير ذلك ثم بذلك اي بالمتواتر قالا له اي الخبر المتواتر لا يقع
دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو اي الخبر المتواتر الخبر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز العقل
توافقهم على الكذب ومصداقه اي ما يدل على صدقه بمعنى المرجع
وقوع العلم بلا شبهة فالعلم بتواتره موقوف على وقوع
شيء العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر
لا على العلم بتواتره فلا دور ثم اذا استدل على قطعية حكم متواتر
بحجية لزم هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر
وهو بالضرورة موجب العلم الضروري اي الخبر المتواتر
يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا لمن

العموم من الفلاسفة وهو السمنية وجماعة الهند فانهم انكروا
افادته علم اليقيني وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم
النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم الطمأنينة
وهو فوق الظن ودون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم
اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال
ابو الحسين البصري والكعبي وامام الحرمين وامام الغزالي انه
يوجب علما استدلاليا واستدل النافون لكونه موجبا بان
التواتر مركب من الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد يحتمل الكذب
حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك الاحتمال
حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال قلنا في الجواب
عن هذا الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام المظنونات
الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من
الاكل والشرب على التدريج مع كل لقمة لا يفيد الشبع والري
والسكر كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة والبلدان النائية
اي البعيدة يحتمل العطف اي عطف البلدان على الملوك وعلى
الازمنة والاول اي العطف على الملوك اقرب بحسب المعنى
وان كان ابعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة
نظرا الى القرب يكون كل واحد منها قيدا للاول فيكون المثال
واحدا بل المراد هكذا اي كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والعلم بالبلدان النائية العلمان والمثالان
خبر من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف

البلدان

البلدان على الازمنة لا فائدة في تقييدها بالنائية وعلى تقدير عطف
على الملوك يكون في تقييدها بالنائية فائدة فالاولى ان يقال
لا فائدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية
متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية فهنا امران اي
في مقام ان جنس المتواتر يوجب العلم احدهما ان المتواتر
موجب للعلم وذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة فانا
نجد في انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه اي هذا
العلم ليس الا بالاخبار الثاني ان العلم الحاصل به اي بالخبر المتواتر
ضروري كما انه ايجابه للعلم ضروري وقد يكون كل من العلم و
الايجاب نظريا كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والا
ضروريا كنتائج الشكل الاول وذلك اي كونه ضروريا لانه
يحصل للمستدل وغيره فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه
بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر
هذا شأنه فهو صادق حتى الصبيان الذين لا اهتداء
لهم اي للصبيان بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات
واما خبر النصارى بقتل عيسى واليهود بتأبيد دين موسى
عم فتواترهم لان الرجل دخل على عيسى عم لتقتله ثم اختلفوا
في انهم قتلوه او قتلوا من شبه بعيسى عم فلم يبلغوا حد
التواتر وخبر اليهود بتأبيد دين موسى عم لم يوجد مجددا
تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام يكذبهم
هذا جواب ما يقال من طرف السمنية والبراهمة لانا ان الخبر المتواتر موجب

للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر
النصارى بكون عيسى مقتولا وكذا اليهود بتأبيد دين موسى
عم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والثاني باطل لان المنكر
بموجبه بهذين الخبرين منقول عنهما كافرا وليس كذلك وكذا
المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح
الفاضل بقوله قلنا انه حاصل الجواب ان يقال لا نسلم
ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنة
قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك
الخبر متواترا وقصة روح الله عيسى عم في يوم عاشوراء
بين الصلوبين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عم
منهم وادخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا يدخل البيت يقال
له يهودا ويقال طيطانوس فاخبر جبرئيل عم ورفع عيسى عم الى
السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى شبه عيسى عم
عليه فلما خرجوا ظنوا انه عيسى عم فقتلوه فصلبوه ثم قالوا
ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا فاين عيسى عم فاختلفوا فيما بينهم وان كان صاحبنا
فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم يعني القي شبه عيسى عم على غيره فقتلوه كان
الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه سائر شبه جسده
فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى عم والجسد
جسد غيره فذلك اختلافهم فيه فان قيل خبر كل واحد
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين هذا

السؤال

السؤال على الامر الاول وايضا جواز كذب كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع لانه اي المجموع نفس الاحاد فلا يفيد
الخبر المتواتر العلم قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات حاصل الجواب
ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولا نسلم ايضا ان
جواز كذب كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب
المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد
شيء لا يكون مع انفراد الاحاد كالحبل المؤلف من الشعرات
فان كل واحدة وان كانت ضعيفة يحصل للمجموع من حيث هو مجموع
قوة لا يكون لكل واحد منها فان قيل الضروريات سؤال
في الامر الثاني لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد
العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
اسكندر والمتواترات اي والحال قد انكر افادته اي
المتواتر العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة السمنية
بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمنات وهو اعظم اصنامهم
والبراهمة منسوبة الى البرهم وهي ايضا اكبر اصنامهم و
قيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ و
ينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق
للعلم سوى الحواس واما الباطنة فلا يفيد شيئا قلنا هذا اي عدم
وقوع التفاوت ممنوع بل تتفاوت انواع الضروري بواسطة
التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال

وتصورات اطراف الاحكام فقد اختلف فيه مكابرة وعنادًا
والمكابرة هي التكلم بكون الغرض اظهار الصواب ولكن الزامًا للخصم والمعاندة
هي المنازعة في المسئلة العلمية مع عدم العلم في كلامه وكلام صاحبه
كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب
العلم بوجوب مضمونها او حرمتها قلت انها في حكم الخبر بانا هذا حرام
او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضبط المؤيد
اي الثابت رسالته اي الرسول بالمعجزة متعلق بالمؤيد اذا فات عند
الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان والرسول هو انسان بعثه
الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد شرط فيه اي في الرسول الكتاب
اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد
بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب
يخرج من لا كتاب له من اسباب العلم وهو بط بخلاف النبي
فانه اعم بتوقيد قوله وما ارسلناك من رسول ولا نبي يشير الى
التفرقة بينهما لان العطف يقتضي المغايرة قال في الكشاف في تفسيره
سئل النبي عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا
فقيل كم الرسل منهم قال مائة وثلث عشر والمعجزة امر خارق
للعادة فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع اى مخالف
وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود اما كرامات الاولياء وما
وقع من النبي قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر عليه تسمى
ارهاصا وظهور النور من بني عبد الله اب نبينا فقصد به اظهار صدق

منا

من ادعى انه رسول الله تعالى اعلم ان الخارق قسمة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها
الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرقي النمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلة
في قوله او خارق للعادة فقوله قصد به خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى انه خرج
الكرامة وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر الى الدليل وهو اي الدليل
الذي يمكن التوصل وانما ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل
بصحيح النظر اي بالنظر الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف فيه اي في الدليل والمراد بالنظر
الصحيح ان يحكم على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا عليه اي على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا
على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه جوهر او عرض
فلا يكون دليلا على وجود الصانع الى مطلوب خبري اي متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة
التي يفيد الظن لان العلم على ما فسره لا يعم الظن ويمكن حمله على الاعم وقيل قول مؤلف اي قول
معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قولا آخر جنسه والقول
اسم لذات المركب فوصف بالمؤلف ليتعلق به معنى قوله منها بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة
لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لا دائما اذ هو في العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية
في العرف اسم للمركب الخبري وقولهم لا دائما ليس بمركب خبري بل قيد للقضية الا بقوة اشارة الى
قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا نقول يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول
الدليل على وجود الصانع هو العالم بهذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم ايضا المقدمات التي
ماخوذة مع الترتيب التي من حيث اذا رتبت توصل الى المطلوب واما المقدمات الماخوذة
مع الترتيب فهي خارجة عن الاول داخلة في الثاني والثالث وعلى التقديرين قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع واما قولهم اي قول الخلافيين الدليل هو الذي يلزم من العلم به اي بالدليل
اي يلزم بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل ... النظر فلا ينتقض بقضية تستلزم عكسها
العلم بشيء آخر فبالكلية ووقع لانه اخذ في هذا التعريف اللزوم وفي تعريف الثاني كذلك واما

التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل
الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وفي يكون هذا
التعريف اوفق بالدليل الاول وقيل في وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثاني
بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم
بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول
واما كونه اي خبر الرسول موجبا للعلم فلا قطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده التصديق راجع الى تصديقه
له اي لمن في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونه اي الاحكام
قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيي ويميت تحقيقا وتخييلا كما ورد في الخبر الصحيح
قلت سنة الله تعالى نصر من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب لخرق في سنته ابتلاء لقلوب
عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفه في نار نمرود واما
انه اي العلم الحاصل بخبر الرسول استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته
الضمير يرجع الى من بالمعجزات وكل خبر هذا شانه اي كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزات فهو صادق ومضمونه
اي مضمون هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا والعلم الثابت اي بخبر الرسول
يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي
عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو اي العلم الثابت
بخبر الرسول على معنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا اي
وان لم يكن مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلينتبه الحصر وترتيب في الثبات
لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك فان قيل هذا يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد
والجازم المطابق الثابت ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول انما يكون في المتواتر فقط
فيه صحة اي يرجع خبر الرسول الى القسم الاول اي الخبر المتواتر فاصح سؤال ان يقال ان
كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور

وخبر

٣٥

ولو تواتر عنه

وخبر الواحد فلا يكون بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما
من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له
وانه محال قلنا ذلك اي خبر الخبر فيما علم انه خبر الرسول الكلام بان سمع من فيه اي من في الرسول عليه السلام او تواتر
عنه اي عن الرسول اي الكلام ذلك جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان
بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحي فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم
لا يرجع الى الاخص بل بالعكس فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام
ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لا نم كون قسم الشيء قسيما له وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من
الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجود اجتماعهما في الخبر المتواتر الذي
كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول
ووجود خبر الرسول بدون المتواتر في الخبر الذي سمع من الرسول بالذات او بغيره فيكون انقسام الخبر
الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام
جائز فكذا الانقسام الاول او بغير ذلك كمن اخبره النبي في رؤياه او الهم انه بانه خبر الرسول
والظاهر الاول واخص في السماع من الرسول ان امكن اي ان امكن العلم بانه خبر الرسول واما
خبر الواحد فهذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم ان يكون خبر الواحد يفيد
العلم مع انه ليس كذلك وانما لا يفيد العلم لعروض الشبهة حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع
بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي نبوي وان كان في الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع
في كونه اي الخبر الواحد خبر الرسول فان قيل فاذا كان خبر الرسول متواترا او مسموعا من في
رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو في الضروري اي كسائر المتواترات والحسيات
لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواترات الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى
اي العلم بكونه خبر الرسول تواتر الاخبار به هو الذي بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذي
تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل ان كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلا ليا

ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الى الله والغايب ومضمون خبر
غيره عليه راجع الى انه بهذا في المسموع معطوف على في المتواتر اي العلم الضروري في المسموع
من رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها اي الالفاظ كلام الرسول والاستدلالي هو الحكم بمضمونه
اي خبر الرسول وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالي في قوله وهو يوجب العلم
الاستدلالي هو العلم بمضمونه لا العلم بالالفاظ وكونها كلام الرسول لان هذا ضروري الحصول فلا
قوله في البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري علم
منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي اي يستفاد من ترتيب المقدمتين اعني هذا
خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة فان قلت ان خبر الصادق قف
المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او خبر المقرون
بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره المخبر ان رجعان الى
زيد قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا به يخرج الخبر الصادق البديهي
الذي بينه عليه بالاخبار مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للتيقن يخرج الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب الا بدلالة العقل كخبر الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا
وصل اليهم اي الخلق من جهة الرسول في الحكم حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر لان
المتواتر خبر ثابت على الالسنة قول على سبيل الاتفاق اصله آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع
ليس خارجا عن هذين النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق واما قاله في حكم المتواتر
ولم يقل المتواتر لان المتواتر يستعمل في الحديث وليس كذلك الاجماع اما من حيث الاتفاق
يشبه المتواتر وقيل كان العلم الحاصل في الاجماع استدلاليا وفي المتواتر ضروريا وقد يجاب بان
ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في دلالة الادلة الدالة على كون الاجماع حجة كقول النبي عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة قلنا فكذلك خبر الرسول يعني ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق
بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول ولهذا اي لاجل ان خبر اهل الاجماع

لا يفيد

لا يفيد بمجرده بل بالسند لا يأتي ان الى آخره فاجاب عنه نظرا اهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر
وقوله قد يجاب اشارة الى الجواب آه هذا اشكال اورده القوم في كتبهم وهو غير وارد عند الشرح
وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للتيقن
وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كون خبر الرسول ايضا خارجا عنها لان افادته العلم ايضا انما يتوقف
من المعجزة التي هي دليل صدق الرسول فيكون خارجا احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قلت ان
كونهما مفيدا للعلم بالواسطة الا ان واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا عده من قبيل الاخبار المفيدة
بنفسه بخلاف الواسطة ثم قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهول
عن الادلة لا يستلزم الانفكاك واما العقل فهو قوة للنفس اي النفس الناطقة هي العقل المسمى بالعقول
النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرهما فالمراد به مراتب العقول النظرية وليس العقل
فيها بمعنى آخر كما توهم فانه يقيد الحيوان بالعضو لا يحمل معان مختلفة وهو قد يطلق العقل في اصطلاح
الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادي الافلاك والعناصر في زعمهم وهي ليست بمرادة ههنا
بها تستعد اليه تستعد النفس بهذه القوة للعلوم والادراكات اي العقليات والحسيات وبهذا خرج
الحواس فلا تنقض بها واما جعل العقل ههنا سبب الادراك وقد جعل قبل نفس الادراك حيث
قال ان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس من حيث الادراك بها
ويصح نسبة الشيء الى مبدئه كما يقال قدرة الباري موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري
هو المؤثر بقدرته وهو المعنى بقولهم صفة غريزة اي طبيعة يتبعها اي الغريزة العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط اي الدلائل في التصديق والتعريف
في التصور والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية والمحسوسات بالمشاهدة والعقل
بهذا المعنى هي النفس لان الثانية وجه سبان الى انه غير التعريف الاول عرض وان امكن حمل العقول
على الجوهر كالصورة النوعية اختلف في ان النفس الانسانية جوهر مجرد وجسماني او عرض فذهب
الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالي وجميع من الصوفية المتأخرين والمكرمون

بلزم ان يكون خارجا

لتجرده طوائف تسع على ما نقل في المواقف قوله يدرك به الغايات فان قلت العقل الجوهر نفس المدرك
فكيف جعل سبب الادراك قلت جعل العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب من
البدن والجوهر المجرد باعتبار ما فيجعل سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرق بسبب صورتها
النوعية فهو اي العقل سبب للعلم الصائب كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم
كذلك العقل سبب صحة اي العلم بذلك اي سبب العلم لما فيه اي في العقل سبب العلم من خلاف
السمنية في جميع النظريات اختلفوا في ان النظر الصحيح في العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون
سببا للعلم او لا يكون فقال الجمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من
عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من البدن الى بدن آخر انه لا يفيد
لا في الالهيات ولا في غيرها من العلوم الهندسة والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد
العلم في جميع العلوم بانا قلنا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم
بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا مع
توجهنا الى الحكم مفقود وامتنع من التوجه في تلك الحالة الى الحكم بالوجدان ونحن نجد النظر يفيد العلم
اذ المقدمة الواحدة لا يفيد العلم اتفاقا فصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة
المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور
في موضع الفصل فصلا قريبا لا خاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فمثل ان يكون المقدمات
في الدليل مناسبة للمطلوب ومصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة فمثل ان يوجد
جميع الشرائط المعتبرة في المقدمات فان فقد احدهما او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين
او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته وبعض الفلاسفة يعني يقولون
العقل ليس سببا للعلم في الالهيات بناء على كثرة الاختلافات وتناقض الآراء وروي عن ارسطو
لا يقين في المباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى فالحق كما قال ان النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم
مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالعروض والنحو لا

مستغني

يستغني عن معلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم الا يرى انه هوية الا انه قد اختلف في عشرة
اراء وواحد منها يصيب على الاحتمال والباقي تخطئ قطعا فهذا اقرب الاشياء في كتب بالابعد اجيب بان
الاحتياج الى المعلم يعني المنفرد محلها واما الانسان واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ الفرد الى فكان اكثر
مسائلكه خطأ هاهنا ذلك طريق العلم واما اصحاب البعض فلهذا افترق الفرق الاسلامية في
اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصحيح والجواب ان ذلك اي كثرة
الاختلاف وتناقض الآراء لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم
من نظر العقل في الالهيات ليس بمفيد لكثرة الاختلاف استدلال بنظر العقل فيفيد اي فيما ذكرتم اثبات
اثبات ما يفيد فتناقض هذا اذا ارادوا اليقين في دعويهم اما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا
نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى تناقض فان زعموا انه اي نظرهم يعارض بعضا فلا يستغني عن معارضة
للفاسد بالفاسد وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم اي سببا له بالفاسد وهو كثرة الاختلافات وتناقض
الآراء قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة لعدم افادة المنع فثبت ان
النظر الصحيح مفيد للعلم فانه قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد
نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور والحاصل في هذا السؤال ان يقال من
جانب السمنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلا يخلو اما ان يكون ضرورية
او نظرية وكلاهما بقسميه باطل وكذا المقدم واما بطلان قسم الاول من التالي فلانه لو كان
ضروريا لما كان يختلف فيه بين العقلاء والتالي باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان قسم الثاني فلانه
يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه يحتاج الى نظر جزئي يفيد العلم به وذلك النظر الجزئي
يحتاج الى كونه النظر من العقل يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو
الدور المحال لاستلزامه توقف الشيء على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر
في العقل مفيدا قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اهل العناد او لقصور في الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة خلافا للمعتزلة الفطرة الخلقية الغالبة لعقول القوم الحوج بانتاج

الفقها صح

في العقلاء اي عقلاء اهل السنة والاستدلال في الامارات الصادرة في العقل وشبهها وفي الاخبار كقوله عم
في حق النساء هن الناقصات العقل وفي نحو فانها تكون رجلين ورجل وامرأتان اي جعل الله شهادة
امرأتين شهادة واحدة في الرجال وليس ذلك الا لقلة الدراية والعقل والضبط اي جانب الامام
فخر الدين الرازي باختيار القسم الاول في الترديد وهو انه ضروري عن قولك لو كان ضروريا لما كان
مختلفا فيه قلنا لا في ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا والنظري اي قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس كذلك اي كونه مفيدا لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لا شبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شيء وعلمنا وجود
الملزوم او عدم اللازم علمنا في الاول وجود اللازم وفي الثاني عدم الملزوم وانما قال قد يثبت
بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما يثبت ببعض الاشياء
بادلة كثيرة في بابه وليل كان فيقال لمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل وفي تحقيق
هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب اي اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثاني
في الترديد وهو انه نظري قولك لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لا في ذلك لانا
نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية متخصصة معلومة بالضرورة فيكون تلك القضية
الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية المتخصصة المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية المتخصصة
متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة في غير اعتبار كونه نظرا او غير اعتبار ثبوت مفهوم النظر
فلا يلزم دور فيصح قولهم النظر الصحيح في العقل مفيدا صحيحا وما ثبت منه اي في العلم الثابت بالعقل
بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه
بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم ولا يتوقف على شيء وفي توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا
قد يكون اعظم في ظله فهو لا يتصور معنى الكل والجزء الكل انما يكون كلا مع ذلك التصور لا بدونه فلا يتصور
الاعظمية والجزء ما تركب الشيء منه ومن غيره وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء

كان

كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأينا نارا فعلمنا ان لها دخانا او من المعلول على العلة على العكس
الا كما اذا رأينا دخانا فعلمنا ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو كسبي اي
حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب اي باستعمال الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات الاكتسابية هذا اشارة في بيان النسبة
في الاستدلالي لانه اي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلالي اكتسابي ولا عكس اي ليس كل
اكتسابي استدلاليا كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابية بدون الاستدلالية واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر اي الضروري بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي
يكون حاصلا من غير اختيار لانه لا يكون غير حاصل وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون
فكر ونظر في دليل كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري والضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري
المقابل للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي ونقيض الاعم في شيء مطلق اخص من نقيض الاخص
بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض
خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة
الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري
المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول الاكتسابي لان الشيء لا يتناول نقيضه والاستدلالي ايضا لانه مباين الاعم
مباين الاخص فيكون الضروري المقابل للاستدلالي اعم لان كل ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني
بغير عكس كما هو شان النسبة بين عين الاكتسابي وعين الاستدلالي وبين نقيضهما واما النسبة بين الاكتسابي
والضروري المقابل له فمباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له مباينة كلية
ايضا واما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فمباينة لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي
والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي لان مباين الاعم مباين الاخص والا لزم وجود
الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي فلان الشيء لا يتناول

نقيض نفسه فمن الظاهر ان كون الضروري مقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لا مناقضة في كلام صاحب البداية بيان لزوم التناقض في كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم
الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحاصل ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي يحصل
بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى ومباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي
والضروري المقابل للاكتسابي وما هو لا تناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم
وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي فيكون بين الضروريين مغايرة فينبغي ان
لا يكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال اي
صاحب البداية ان العلم الحاصل نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره العجزه بالحواس صح
راجعان الى العبد كالعلم بوجوده اي وجود العبد وتغيره احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى الهاما يحدثه
في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه اي العبد والاسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال اي الصاحب صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم
من الجزء سواء اطرف هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا في ذاته عن النظر كان بديهيا
واختلافه تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقفه على النظر في اطرافه فذلك يتوقف بالواسطة وهو لا ينافي
البداهة واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في
القلب بحج العنوري الشكل اللطف في جميع اعضاء البدن خلوص في وسط منبع الحياة الحيوانية بطريق الفيض
اي بلا كسب بالمعنى الاعم وهو قصد وارادة شيء لا بالكار او قال الغزالي بوقوعه من غير كسب ولا كراهة وكلفة قال
بعضهم الالهام لا يكون الا بالخبر ويرد عليه بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها ولهذا اطلقه ان رسم ابعيده اعلى
ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى في قذف موسى في التابوت
على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لابراهيم في ذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف

انه يعم

مطلب الالهام

في نفس قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ان الكل يسمى وحيا وتخصيص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد
هنا قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقي
فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء ليس
في اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة
بخلاف الالهام الصادر من الرسول عم فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا
لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعي انه الهم صحة قوله غيره وفساد قول
خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة او كفى في اظهار خطائهم انه الهم ان
الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهامه هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل
الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام
على الاطلاق ما لم يتم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام ويبنى هذا الاستدلال صحيحا
لاصحابنا على المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة
وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء وجه الاولوية هو التخصيص في عدد اسباب
العلم لا في عدد بيان اسباب المعرفة الا انه اي المص حاول التنبيه بذكر المعرفة على انه اراد بها
بالعلم والمعرفة واحدا لا كما اصطلح البعض في تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة
بالبسائط او الجزئيات يعني ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة ومتغايرة خلافا
للفلاسفة فانهم فرقوا بين العلم والمعرفة فقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب
والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله تعالى ولا يقال علمت الله او
ان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال
عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت الانسان ولا يقال عرفته او ان العلم عبارة
عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا
ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان
المعرفة عبارة عن ادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان
قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله تعالى عارف بل يقال الله عالم الا ان تخصيص

الصحة بالذكر مما لا وجه له لانه توهم منه عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشي كونه
سببا لفساد الشي او لمعرفة الشي النفي والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سوا
كان لصحة الشي او لفساده اجيب بان الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه
كما في قولهم صح عند الناس ان عاشق فلان لم يعرفوا عشقي لمن اي ثبت واللام في الشي
عوض عن المضاف اليه فيكون معنى الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشي ان الالهام
ليس من اسباب معرفة ثبوت لشي من الاحكام سوا كان حكما بالصحة او بالفساد
وكتبي لا حاجة الى زيادة الصحة لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة
الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء ثم الظاهر انه اراد الالهام ليس سببا لحصول
العلم اي بالالهام العلم لعامة الخلق ولا يصلح للالزام على الغير معطوف على لحصول اي ليس سببا يصلح
للالزام على الغير قوله ثم الظاهر جواب ما يقال لا نم ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل
به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر اسباب العلم في الثلثة المذكورة باطلا
فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد به حاصله ان يقال لم يرد المصنف بقوله ان الالهام
ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق
فلا يرد ما ذكرتم والا وان لم يرد انه ليس سببا لحصول العلم لعامة الخلق فلا شك انه
يحصل به العلم وقد ورد به اي بافادة العلم الخبر وحكي عن كثير من السلف كالالهام لابراهيم
بذبح اسمعيل واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد معنى التقليد قبول قول الغير بلا
دليل فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك
فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها اي الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال والا اي وان لم يرد
بالعلم ما لا يشملها فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة ثم قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو
ان يقال ان حصر اسباب العلم في الثلثة ممنوع فان الخبر الواحد العدل وتقليد المجتهد وهو
الذي امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابي حنيفة رحمه الله وابو يوسف
والامام محمد والشافعي ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين رحمهم الله يفيدان العلم مع انهما
ليسا من الاسباب السابعة فاجاب عنه بقوله اما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان

الظن

الظن والاعتقاد الجازم الثابت للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقض
المذكور والعالم اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم عالم الانس والملك والجن القدر المشترك عبارة
عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح في قوله سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد
منهما وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوي العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول
كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوي العلم جزئي اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود
من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل في جميع العلوم الاسلامية وفي كون الحق الالهي حينئذ لانه
اذا لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة في وعد ووعيد وارسال الرسل والقاء من
لزوم العصمة والفساد ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر ولا يثبت لشي في الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان
الحكم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او
قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون
محدث الذات والصفات معا وهو جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم
الذات والصفات معا وهو قول ارسطو ليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابي علي وابو النصر الفارابي وزعم هو
ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان
كل معين منها مسبوق باخرى وكل وضع معين مسبوق باخر الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة
بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول
الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو ابا زمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذوات التي هي اصل الاجسام فرقة
زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك الجسم وقيل كانت
جوهرة فذابت للنظر الباري لها وصارت ماء وقيل ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من
تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة
قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا الفضل لطافتها وقوام المركبات

واصل الحيات بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وفي اقوال اخر ذلك فمن رام تفصيلها فعليه بالمطولات اي ما
سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع تعالى ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فالسبع فتحه
العين فتولدت الف فصار عالم الاجسام ولم يبق عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو كان
كما يسمى بعالم المعقول وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك كعالم الانسان وعالم
الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو وما تحته من افراد العالم الا اضافيا فقط فيخرج
عنه صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات وهي ايضا غير الذات لم يكن من العالم لان العالم الارض اسم لما
ينفك عن الصانع كما انها ليس عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها اي في السموات والارض وما عليها محدث
اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات والارض
بموادها اي بهيولاتها التي هي محل لصورها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى
انها لم تخل قط عن صورة ما اي صورة الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي يمتاز
بها بعض الاجسام عن بعض قديم بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية ما كانت مختلفة بالحقيقة وما
تختلف وتتبدل لم يكن قديمة بنوعها ايضا بل بجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة
بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرف من ان كل حادث بزمانه
فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل ثم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى
الغير لا بمعنى سبق العدم عليه هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نزاع ان الفلاسفة
ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذي ما سوى الله تعالى من الموجودات حادثة
فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح التفتازاني عنه
بقوله ثم اطلقوا الحدوث الى اخر الجواب هذا الجواب مبني على بسط مقدمة وهي ان الحدوث مقول بمعان ثلثة
الاول حدوث زماني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو ونظائرهما من افراد الا
مثلا والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير والمعنى الثالث وهو الحدوث

الاضافي

الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اقل من ما مضى من وجود الاخر كوجود الابن مع وجود الاب
وهذا المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير
وليس كل محتاج مسبوقا بالعدم لان الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى
الثاني اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الاخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير
وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الاخر فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين الاولين
وكذا العدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو العدم الزماني وهو ان لا يكون مسبوقا بالعدم
والمعنى الثاني هو العدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشيء محتاجا الى الغير والمعنى الثالث العدم الاضافي وهو
ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر من ما مضى من وجود الاخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث
حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادثة بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم
بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالعدم في
قوله ذهبوا الخ هو العدم الزماني وبالحدوث في قوله ثم اطلقوا الخ وهو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين العدم
الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة عندهم والا مذهب
اهل السنة والجماعة ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله
اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ان
شاء الله تعالى اعلم ان اهل العقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة
ان الاعراض موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جواهر ولا وجود للعرض اصلا
والحرارة والبرودة واللون والضوء وساير الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر ثم القائلون
بوجود العرض اختلفوا في انه هل جاز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم العرض
بنفسه بل كل عرض لا بد وان يكون قائما بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى انه
يجوز ان يقوم العرض بنفسه كارادة الوصف الحادثة لا في محل كارادة الباري تعالى والدليل على ان

العرض موجود وانه لا يجوز ان يقوم بنفسه بل هو انما يدرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها وفي قوله
لا لمحل اي الى الدليل لحدوث العالم لان الكلام فيه اي في العرض طويل لا يليق بهذا المختصر كيف اي يليق
وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له اي لماهيته وجود الا ما قيام بذاته وانما
فسر بممكن احترازا عن البارئ تعالى فانه تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا بذاته بقرينة جعله
من اقسام العالم هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لفظ ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا
يجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا له لان ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز وما
القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام
وارادة الخاص انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية وهي جعل المص الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن
بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام ومعنى قيامه بذاته عند
المتكلمين ان يتحيز بنفسه هذا بناء على انكار الجواهر المجردة غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فانه
تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله اي محل العرض الذي يقومه ويحصله ومعنى وجود العرض
في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه والحيز
يحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين في الاشياء الخارجية مسامحة فلا حاجة الى ما في قوله وجوده في الموضوع يحتمل
على معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذي وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده في نفسه والثاني ان يراد به نسبة
الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا ظرفا للوجود كما في الاول ولهذا يمتنع الانتقال
اي عن الموضوع بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في الحيز نفس وجوده في الحيز آخر ولهذا انتقل عنه
اي يجوز انتقاله عن حيز الى حيز آخر واعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل آخر الا قوم من
الفلاسفة فانهم في ابتداء جواز انتقال الاعراض عن محلها الى محل آخر فاستدلوا عليه بان الرائحة لانه والضوء والصوت
اي الضوء مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر واجيب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذي هو

اجزاء

تعالى العالم

هو اجزاء لطيفة من ذوي الرائحة كما في التجربات وان الضوء لا ينتقل من المحل بكيفية بل المضيء بالضوء فيتوهم
انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور الى ان يصل الى الصماخ فاستدل المتكلمون بامتناع الانتقال بان يقولوا
ان الانتقال هو حصول الشيء في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه
قيل في هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجواهر من مكان الى مكان آخر لا لانتقال العرض من محل
الى محل آخر فان انتقاله منه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس فيه مما لا يتصور في العرض بل لا بد
لنفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضع ذلك العرض لم يتصور
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك الموضوع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل وعند العلماء
معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه اي الشيء عن محل يقومه اي يحصل الشيء سواء كان متحيزا كالاجسام او
غير متحيز كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا تقوم بل بالعكس
ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به اي اختصاص الشيء بشيء آخر بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات البارئ عز اسمه اي الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها
والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه
عند الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لا بد ان يكون متحيزا فلا يتناول البارئ تعالى والعقول والنفوس
المجردة عن المادة واما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف فعلم
من هذا ان صفات البارئ تعالى ليست بجواهر ولا اعراض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيزها تابع
لتحيز شيء آخر فيكون والحاصل هو ان ما له قيام بذاته من العالم اما الجوهر منحصر في قسمين عند المتكلمين لانه ان لم
يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان يقبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة واما عند الحكماء فاقسام
الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر لا يخلو اما ان يكون محلا او لا والاول الهيولى
والثاني اما ان يكون حالا في المحل او لا والاول الصورة والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعني الهيولى
والصورة او لا والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا والاول النفس

العرض

حالة

انسانية إن تعلق بالانسان والكيفية إن تعلق بالملك وكثنا العقل اما مركب من جزئين فصاعدا فالمراد هنا بيان ادنى
مرتبة للجسم وهو الحنفية والاشاعرة فوقها فصاعدا انصب على الحال اي ذا اجزاء على اثنين فصاعدا وعند البعض اي المعتزلة
وبعض مشايخ الحنفية لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق البعد ما يكون بين النهايتين
والنهاية هي ما به يصير الشيء ذا الكمية اما حيث لا يوجد وراءه شيء منه وعند البعض وهو ابو علي الجبائي من ثمانية
اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق فيتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زوايا
قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة انه قام خط على خط عمودا عليه لا
يميل الى احد الطرفين اصلا حدثت من جنبيه مثل وبان يقال لكل منهما قائمة هكذا قائمة قائمة فان كان مايلا الى احد
الطرفين كان احد الزاويتين صغرى وتسمى حادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة منفرجة وليس هذا
نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء اي ليس النزاع المذكور بين
القائلين بانه مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الطرفين غير مراد الآخر
كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اي غير حادث فاراد به الكلام النفسي القائم بذاته تعالى والمعتزلة قالوا
انه مخلوق اي حادث فارادوا به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين
قائلون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوي هو الذي يكون في المعنى كما قال المتكلمون العالم
عبارة عن ما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم هو الذي عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث
بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع معنوي بل هو نزاع اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين
او بالثلثة او بالثمانية كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين فقدره احد بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا في التسمية واللغة
واصطلاحا من نفي ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فيشير الى ان
الجسم معينا اختلف في تحققه احتج الاولون اي من قال يكفي فيه التركيب من جزئين بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد
عليه الضمير يرجع لاحد الجسمين جزء واحد انه اجسم من الآخر اي اعم الجسمية وجزء في موضع نصب مفعول يقال

فلولا

فائدة قائمة

حادة منفرجة

فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية على ما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان
مجرد التركيب كاف في الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب قال اهل السنة والجماعة في تعريف الجسم
هو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون في التركيب من جوهرين فرديين جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر
ذو ابعاد ثلثة اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لابد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز
ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل من ثمانية اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قائمة وقال الكعبي
من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون ثلثة للمثلث والرابع فوقها في الوسط واختلف العقلاء في ان الجسم البسيط الذي
لا يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او هو مركب من الهيولى
والصورة تعني الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني وفيه نظر ان من اصطلح الاولين
بانه يقال لاحد الجسمين انه افضل افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام
بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم اي ذات لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في القسمة والعقل يعني انه
العقل يقدر على تقسيم بعد تقسيم الى غير النهاية اي لا ينتهي الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية
ولا شيء من القوى الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية ولذا التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل
قادر عليه كالوهم ولذا لم يعرف البعض بينهما وهو اي غير المركب الجزء الذي لا يتجزى وهو الجوهر يعني فان المعنى
كالجوهر وهو يعني هو بمعنى لفظه هو ولو قال كذا النعيم ما لا يتركب الجوهر الفرد بالتنوع لا بالكلية هو لانها ليست بتفصيل
في قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصر على ما اختار المحقق من مذهب الاشعري وعلى مذهب القاضي
واما على مذهب المعتزلة فلا حصر لان المركب من جزئين مثلا عين وليس بجسم والجوهر عندهم احتراز عن ورود المنع عليه
فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر وكيف يقال بالحصر والحال ان ما فيه الكلام هو شيئية بمعنى الجزء الذي لا يتجزى واما
فان بمعنى الجزء الذي لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس في موضوع اذا كان مركبا او لا بل لا يوجد ابطال الهيولى
والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك اي الحصر فيهما وانما كانت جوهرا الا انها لا بمعنى الجزء الذي لا يتجزى

بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اي المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس
الانسانية اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده وللاعراض عما قبله ففي كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الكل
فقط وفي موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني بل بهما قبيل الثاني واعلم ان الهيولى جوهر في الجسم قابل
لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان
اورده الامام في المطالب العالية فقال انا نجد ما تختلف في الصور متماثلة في المادة كالسكين والسيف والفاس و
المسمار فانها مختلفة في الحد الا انها مع الاشتراك في هذا المعنى تخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل فنقول ان
الاشياء هيولاها الحديد وصورها ما تختلفه وكذلك السرير مع الحجر والخشب تختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول
الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الاولى اما الهيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل
منه الصانع وفيه صنعة كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحائك والدقيق
للخباز وعلى هذا القياس كل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعة وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشيء الموضوع
واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهو الصورة واما المرتبة الثانية فهي الهيولى الطبيعية من الماء والهواء و
النار والارض لان ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنباتات والحيوانات انما يكون من هذه الاربعة والى
ينتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة فهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل في جملة العالم الجسماني اعني الافلاك
والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء التي
لا تتجزى وعند آخرين ذات قائمة بنفسها يحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل و ذلك المقبول ذات الجسم فليعلم فقط
هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم عند
الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الاجزاء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لماسته
والعمر المستتر فلم ماسه راجع الى الكرة والنص البارز عايد الى السطح الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين
لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية اي لم يكن الكرة كرة حقيقية قوله لكان فيها خط بالفعل اي خط مستقيم
لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في

داخلة

ته داخلة نقطة تكون الخطوط منها الى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي
له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات
واطراف للمقادير عندهم فان النقطة نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي يسمى تعليميا واذ بحث
في العلوم التعليمية اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤون في تعليمهم لانها اسهل و دلائلها يقينية
يفيد النفس ملكة ان لا يقنع دونها وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون
فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط
والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على ما ذهب
المتكلمون جواهر لا اعراض لان المتألف من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فانهم قالوا انها
فهو الجوهر الفرد فهو لا غير اذ لا يمكن النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول
في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها
اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون
انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيثبت جوهر فرد وهو المدعي واشهرها اي ادلة الجوهر الفرد عند المشايخ
وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما اي من الخردلة
والجبل غير متناهي الاجزاء والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته اي ليس لذات الجسم والا اي وان كان لذاته لما قبل الافتراق
لان ما بالذات لا يزول بالغير فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء
الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه اي الجزء لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن بل يصير ممتنعا
والحال انه تعالى ليس بقادر على الممتنع ثبت المدعى والكل ضعيف اي ادلة المشايخ اقواها واشهرها ما ظهر
ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء يعني توجيه الجواب عن الاول
ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم واللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء
ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلولا سريانيا حتى يلزم من

عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسامها المحل فجوزه لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقريره سلمنا انه لا يلزم من
ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على
ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها الخ والحلول السرياني هو ان يحل كل جزء مفروض اي من اجزاء الحال في كل
جزء مفروض اي من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحدهما الاشارة الى الاخر وهو الخط في السطح وغير ذلك
وفي حلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الاخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما
عدم انقسام الاخر في الحلول اي ليس كذلك وهو الواجب يوجب لو سلم كونها نهايات وهذا عند المتكلمين
في جزء المنفي فانها عندهم ما به النهاية لا نفس النهاية واما الثاني والثالث اي ضعف الثاني والثالث اما ضعيف
قوله خلافا للفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من الاجزاء بالفعل وهي اي الاجزاء غير متناهية بل يقولون
انه اي الجسم قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا فقالوا ان الجسم متصل واحد في حد ذاته
نعم يكون الخطوط المخرجة منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط و
الخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها
نهايات واطراف الى هذه واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومن العقل للانقسام لا الى نهاية وليس
في الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا اجزاء له بالفعل حتى يجمع انقسام وان العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هو جواب سؤال مقدر تقريره انا نعلم
انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا ينبغي ان لا يتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم والصغر
باعتبار المقدار القائم به عارض للصورة باعتبار الاجزاء وقلتها وكثرتها لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى
والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه يلزم منه ان كل واحد من الخردلة
والجبل قابل الانقسام الى غير النهاية ولا يتناهى الى هذا التضعيف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية
في كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة
والجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لانه اللازم للمحال واما ضعف الثالث فهو قوله والاقرب
تمكن

تمكن الى النهاية فلا يستلزم الجزء اي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى واما ادلة النفي اي ادلة
الفلاسفة اي ايضا فلا يخلو عن ضعف ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لانقسم له اصلا
لتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لانا نعلم بالبديهة ان غير قامة ابارك العقول والفوق والتحت والقدام
والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه لايلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه
لو وجد الجزء المذكور لانتظم منها خط فان ما يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد جزء اي فرض على جزء الواحد الا وفيه
ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان فرض على غير متناهية حجم ومقدار فلا يحصل حجم اصلا وهو محال لوجود
الاجسام الكبيرة وان كان يلاقيه بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو المطلوب بالانقسام ومن جملة تلك
الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماس ثلث اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا
فالجزء الوسط ان كان يمنع الاخرين عند الملاقاة التماس فيكون جهة الذي يلاقيه احدهما غير الجهة
الذي يلاقي بها الاخر فيلزم الانقسام وان كان لا يمنع الاخرين عن الملاقاة والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار
وهو محال لانا نشاهد الاجسام لها حجم ومقدار وضعف كل من هذه الوجوه المذكورة في موضعه
من شرح المقاصد ولهذا قال الامام الرازي في هذه المسئلة اي في اثبات الجزء الذي لا يتجزى الى التوقف اما
متعلق بقال فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
تعالى اخذوا بنفي الجزء احكاما لم تحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة ايضا تحصل بالقائل بتركيب الجسم من الاجزاء العناصر
كما قرره وعن الطبيعي مثلا اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم فاثبات الهيولى والصورة موقوف
على نفي الجزء الذي لا يتجزى فاذا اثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى والصورة ونفي حشر الاجساد لان الحشر
مبني على حدوث العالم وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل متفرع على تقدير قدم
العالم لان الحشر مبني على اعادة المعدوم وهي ممتنعة الا اذا تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ليمكن اعادته
بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاصلية
لا بقاؤها كما يثبت ذكره في اصول الهندسية المبني عليها اي على الاصول الهندسية دوام حركة السموات

وامتناع الخرق والالتيام عليها اي بيان النبي ته باثبات الجزء الذي لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسية وهو
علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من احوالها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت
الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسية
كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان لا يكون العالم متناهيا وح لا فايدة
في الوعد والوعيد واتيان الانبياء ع لعدم القيمة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول
ومن اصول الهندسية ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف
من الاجزاء الوتر والعرض ما لا يقوم بذاته اختلف العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا
يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن قيامه بدون المحل فقال الشارح
الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثاني لان التعريف الاول شامل وجامع لجميع افراد العرض سواء
كان اعراضا نسبية او غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل لجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير
النوعية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصر في المقولات العشرة واحدة منها مقولة الجوهر
وتسعة منها مقولة العرض الكم والكيف والاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل في
الانفعال في بعض تلك الاعراض غير نسبية وبعض الاخر اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع
والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول الشيء في المكان والثاني هيئة يكون ماهيتها معقولة
بالقياس الى الغير هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى الغير هيئة اخرى يكون تلك الهيئة معقولة
بالقياس الى الغير المهيئة سواء كان المتضايفان مختلفين كالابوة والبنوة او متوافقين كالاخوة
من الجانبين والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذات
وغير ذلك بسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنه ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء
وغيرها والرابع هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرها والخامس
حصول الشيء في الزمان والسادس كون الشيء موثرا في غيره والسابع كون الشيء متأثرا عن غيرها

فالتعريف

فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثاني لا يشمل الاعراض النسبية فيكون التعريف
الاول اولى من الثاني بل بغيره فيه تخرج صفات الله تع لانها غير ذاته في الاصطلاح بان يكون تابعا له
اي للغير في التحيز على راي المتكلمين او تخصيصه به اختصاص الناعت بالمنعوت على راي الحكماء
الحكمي على ما سبق لا يبعد انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض
اي ذهب بعض الناس من قيام الشيء بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل وليس كذلك لانحصار
هذا المعنى في الاعراض النسبية كالابوة والبنوة والقرب والبعد فانه لا يمكن تعقل احدهما
الا في خلاف السواد والبياض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو اي يحدث في الاجسام والجواهر
في تمام التعريف اي من تمام تعريف العرض احتراز عن صفات الله تعالى وفيه نظر لانه لا يصدق على
صفات الله تعالى تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لا حاجة الى البحث اذ البحث في اقسام العالم
على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز عنها بهذا بل هذا اثبات لما وليل حدوثه فيتم العالم
المختصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة لحدوثها في الاجسام والجواهر الكلهم الا ان يقال
ان قول المصنف تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل للتعريف الحكمي ايضا على ما سبق ما ذكره
الشارح اولا وآخرا في يكون له وجه وانكر التغير بسوا الثنوية والمعتزلة الاعراض وراء الذات وهو
فاسد بدليل ان الشيء الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشيء عين ذلك الشيء والسواد غير البياض
بالاتفاق كالالوان زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كله او متخيل كبياض الثلج فالجمهور
على انها كيفيات حقيقية واصولها اي بسايطها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والصفرة
والخضرة ايضا كالسواد والبياض والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون فالاجتماع كون الجوهرين في جزئين بحيث لا يمكن تخلل الساكن بينهما والحركة كونان
في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد والطعوم وانواعها اي بسايطها تسعة
وهي الحرارة والحرافة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض والفرق بين العفوصة والقبض
ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط والحلاوة والدسومة
والتفاهة وهي يقال بعدم الطعم كما في الطعم البسيط ويكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالحجر
واذا احتال لتحليله يحس طعمه فالمعدوم من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعدة من الطعوم كعدة

المطلقة والكثافة حادثة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف فوصة وفي الجسم المعتدل ضعفا والكيفية
المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم المعتدلة نفاهة والروائح وانواعها كثيرة وليس
لها اسماء مخصوصة اي ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر ونحو ذلك والاظهر ان
ما عدا الاكوان لا يوصف الا في الاجسام فان الاكوان يعرض في الجواهر المفردة كما يعرض للاجسام
لظاهر كلام المصنف هو يحدث في الاجسام والجواهر اي جميع الاعراض والاكوان والالوان والروائح
كما يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر المفردة الا ان الالوان والطعوم والروائح يحدث في الجواهر
المفردة لان الالوان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان يوجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس
واما الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان
اجسام وجواهر فنقول الكل حادث هذا بيان قول الشارح فيقول لما سنبين اما الاعراض
فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل
وهو الدليل طريان العدم كما في اضداد ذلك اي الحركة والضوء والسواد فيعني ان الحركة الموصوفة
حادثة لانها يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ عليه العدم فهو حادث كالحركة الموجودة حادثة وكذلك
السكون فان العدم ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان العدم ينافي القدم والا
اي وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالعقول لزم الاستناد اي الاستناد وذلك القديم اليه
اي الواجب لذاته بطريق الايجاب اي بالاضطرار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار يكون حادثا
بالذات اذ الصادر تعقل معلومه محدوث بتعذر فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاستناد بطريق القصد
والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادثا بالضرورة
لكونه مسبوقا بزمان الاختيار وذهب الآمدي الى ان الاختيار القديم واما حدوث تعلقه يجوز
كما يجوز قدمه فالكلام الى الآمدي مردود والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
العلة اتفق المتكلمون والحكماء ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان وجوده يكون
مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما والمفروض خلافه
كما ثبت فيمتنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب

بطريق

بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لانه من مقتضيات
ذات الواجب لذاته ولو الزم ذلك لزم امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف
صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه لا يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القديم اذا
امتنع كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم
بعلة الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من
معلولاته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأي الحكماء فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات
قديمة يمتنع الاستناد وما اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التاثير والتاثر
انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير منها على ما سيأتي واما الاعيان فلانها لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا يخلو عن الحوادث فلانها اي
الاعيان لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عن الحركة والسكون فلان الجسم والجوهر
لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون
آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك فهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين
في مكان واحد فان قيل يجوز ان يكون مسبوق بكون اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون
ساكنا حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لا نسلم ان ذلك
الكون منحصر في الكونين المذكورين وهي الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون
آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون مسبوقا بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر
متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا يخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة
الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان قلنا هذا المنع لا يضرنا فيما فيه تسليم المدعى بعين
هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد السائل بل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون او لا يكون
مسبوقا به وايا ما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون ساكنا على المنع واما على تقدير الثاني فلان

في تعريف الحركة والسكون

ان لم يسلم حدوث الاعيان بقوله في ان الحدوث الذي هو المراد فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة
على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان يعني فيكون الجواب
عن هذا الجواب بانا نقول ان مدعانا ثابت في بعضنا لانا في اثبات جسم ليس بساكن ولا متحرك فيكون المنع
باقيا على حاله شرع في جواب آخر على ان الكلام الخ واما حدوثهما اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض
وهي غير باقية لان الوصف لو كان باقيا لكان بقاؤه امرا قائما به اي بذلك العرض او بغيره والاول
محال لان البقاء عرض ايضا لان الوصف عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن
استمرار الوجود وهذا زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذات فيلزم قيام الوصف بالوصف وقيام
الوصف بالوصف لا يجوز وعند الفلاسفة فقيام الوصف بالوصف يجوز كقيام السرعة بالحركة قلنا لا نم
ان السرعة قائمة بالحركة المخصوصة يسمى بالنسبة الى البعض سريعا والى الآخر بطيئا ولكون هذا الخلف
فيه احتاج الى دليل آخر بقوله ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية
بالغير والازلية تنافيها اي المسبوقية قوله تنافيها تعليل معلوله تقتضي وفيه بحث لانه ان اراد مسبوقية
بعض الحركة ببعضها او بجميع مسبوقية بعض اجزائها ببعض فعلى التقدير الثاني لا يلزم حدوث الكون
مطلق لثبوته مع السابق والمسبوق ولكون الانتقال في الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل
آخر وهو قوله ولان كل حركة على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون جائز فهو جائز الزوال لا يوجب
وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل
للحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواز لا الوقوع لان كل جسم فهو قابل للحركة بالخروج وقد مر
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فثبت ان الاجسام لا تخلو من الحركة والسكون الحادثين لا يقال عدم الحادث
قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول انه عدمي اثم الموجود لا الاول هو والدليل انما قام على امتناعه لا غير
وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعدوم الازلي واما المقدمة الثانية
اي الكبرى وهي كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت

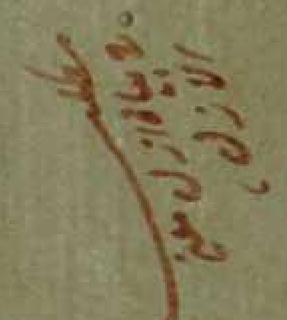
الحادث

الوصف عبارة عن معنى زائد على الذات
مطلب عند الفلاسفة قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة

الحادث في الازل وهو محال قلنا فيه منع بثبوته في الفلك وههنا اي في المذكور ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار
الاعيان في الجوهر اي الجزء الذي لا يتجزى والاجسام هذا يرد على قوله الاعيان اجسام وجواهر وانه ليس عطف
على قوله لا دليل على تعذر براءته لا دليل على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا وارد على قوله
والجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز كالصورة والعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة فان قيل الاعيان
الا انها ليست باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل هي الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك
وساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن خلوها ولا يلزم حدوثها والجواب عنه ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده
والا ما يعود الى ما مر المكلفات لان المقصود اثبات الموجد وصفاته الآتية وحدوث ما ثبت وجوده كاف
فيه ورد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد له قديما كالعقل الا وما
فيستند اليه ما يثبت حدوثه من الاعيان والاعراض وهو الاعيان المتحيزة والاعيان والاعراض لا فاعله وجود المجردات
غير ثابتة على ما ثبت في المطولات الثاني ان ما ذكر من الدليل على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث جميع الاعراض او
منها اي من الاعراض ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده يعني ان ما لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك
حدوث اضداده بالدليل وهو طريان العدم كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات اي الطول
والعرض والعمق والاضواء فلو ذكرنا انما ذكرناه رد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها نظرا الى
العدم والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها اي ضرورة
لا تقوم الاعراض الا بالاعيان الا انها اكثر وقوم الاعيان من هذا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث
السموات لانها لا تخلو عن الحركة القائمة بالسموات بالاتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا ثبت حدوث السموات لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث
الاعراض القائمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا او لم نشاهد لان العلم الذي قام
به الوصف اذا كان حادثا يكون ذلك الوصف ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان
الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا

حـ

حادث لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال دور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان
بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور والثالث ان الازل ليس عبارة
عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها اي في الحالة المخصوصة وجود الحوادث فيها اي فهو اشارة الى رد قوله



فلانه لا يخلو عن الحوادث لو ثبت لكان في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل
عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود حوادث فيها وليس كذلك بل
هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية وازلية الحادث بهذا المعنى غير مح
واما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة قوله عن عدم الاولية اي بالذات او بالزمان كالتعبير الخ
وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الزماني وهو ط في جانب الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود
لا الى نهاية في جانب المستقبل والسرمد عبارة عن استمرار مطلقا ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة
الا وقبلها اي قبل الحركة حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون اولية كل واحد لانه لا شيء
من جزئيات الحركة بقديم بمعنى انه يوجد جزء واحد سبق ويستمر وجوده وانما الكلام في الحركة المطلقة وانها
قديمة عندهم حاصل السؤال لانم انه ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان
الحركة المطلقة لا يخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة والجواب انه لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فتخصيص الخلاف ان الحركة المطلقة
لو كانت قديمة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئيات ازليا اذ لا تحقق الكلي الا في ضمن الجزئيات لكن الازلي
باطل بالاتفاق وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي ولا يلزم قدمه لا زمنة
الوجود والرابع لو كان لكل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وحاصله انه يقال
ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون مع الحيز اما قضية مهملة فلا ينتج مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر
لان المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذي هو غير المطلوب واما
كلية

كلية فيلزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولو كان
لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الاجسام ويلزم منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شيء حاوي مماس لفلك الافلاك
وليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية كما ثبت في موضعه بالبرهان العرشي
القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث
جميع الاجسام الذي هو مرادكم والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله اي يدخله الجسم او
شغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعد ولم يذكره لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل وينفذ فيه اي في فراغ
الجسم المتوهم ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح
احد طرفي الممكن اي الوجود والعدم من غير مرجح ثبت ان له اي للعالم محدثا يعني لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم
حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوي في العقل امكان وجوده وعدمه
فلا بد من مخصص يرجح احدهما بعينه على الآخر والمحدث للعالم هو الله تعالى معنى تعالى اي جل عن الجاحدين الملحدين
وعما يقول المشركون في صفاته اي لذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده اي وجود الواجب من ذاته ولا
يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان اي المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له
اي علة للعالم ولا لزم الدور او التسلسل مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علامة على وجود مبدأه الصانع
عايد الى ما وقريب من هذا اي قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها
لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان اي المبدأ ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها اي الممكنات اذ الشيء
يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل
واحد فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم بالاعتبار واما في الحقيقة
فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلفت الاعتبارات والعبارات وقد يتوهم
ان هذا اي قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى
ابطال التسلسل وليس كذلك اي يكون اثباته بحيث يحتاج بطلان التسلسل احدى مقدماته لان من عادته

يتوهم بيان

ابطال التسلسل عن اثبات وجود الصانع بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل فيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلان
ليس افتقارا اليه وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو اي
احد ادلة بطلان التسلسل انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة لكون تلك ممكنة
وان كانت غير متناهية وهي اي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشار بقوله لكان من جملة
العالم فلم يكن مبدا لها لاستحالة كون الشيء علة نفسه لان العلة مقدمة على معلولها وتقدم الشيء على نفسه محال ولعلله
بيانه ان بعض الممكنات لا على التعيين علة للبعض الاخر والبعض الاخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلله و
ههنا اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود والصانع فيه وعلة كل منها
داخلة في التسلسل فح يمتنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او منع افتقاره الى علة اي نفس على
معنى انه يكفي وجودها نفسها في غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني للثالث
والثالث للرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه
مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران
والثاني هو البطلان وبين بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان
الملزوم التسلسل على ثلثة اصناف الاول الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء في طرف المستقبل والثاني في طرف
المستقبل اي لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيهما اي لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا الشق
متناول الاولين والثاني من الاول ومن مشهور الادلة عطف على قوله بل هو اشارة الى احد بطلان التسلسل
اعني التي لترتيب الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود برهان التطبيق الاضافة بيانه فهو يدل على بطلان
التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدا من معلول اخر لا نهاية لعلله او من جانب المعلول فقط
بان يبدا من مبدا اول لا نهاية لمعلولاته او في الجانبين معا وهو اي برهان التطبيق ان يفرض من المعلول الاخير
اي الذي لا يكون علة للشيء اصلا الى غير النهاية جملة وما قبله اي قبل المعلول الاخير بواحد مثلا الى مرتبة واحدة الى
حادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد الى غير النهاية جملة اخرى ثم تقرير

[illegible]

الدليل

الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدا معين
وثانيهما من مبدا اخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول اي الجزء الاول من الجملة الاولى بما
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا اي الثالث بالثالث والرابع بالرابع والخامس بالخامس فان
كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص اي الجملة الثانية كالزائد اي الجملة الاولى وهو مح
فيه بحث لانه ان اريد به التساوي في الحد بمعنى فلا احدهما في جانب اللاتناهي لا تم الحكم بالتساوي في المقدار وان لم اريد وجود
بخلاف احدهما بازاء كل واحد من الاخر فسلم انه ممنوع على الجواز ان يكون ذلك من جهة عدم اللاتناهي لا من جهة التساوي
في المقدار وان لم يكن فقد وجد في الاول ما لا يوجد بازائه الها يعود الى ما بشي في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم
منه اي من تناهي الثانية تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه اذ المفروض كذلك والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناها غير متناهيين هف وهذا التطبيق انما لا يمكن فيما دخل تحت الوجود
دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم
هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان
المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم
هذا الدليل فاجاب عنه ان رسالة الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية
والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية امور وهمية ليس لها جملتان في نفس الامر يكون احدهما منطبقة على الاخرى
فصار الجملتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتين في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم
عن التطبيق المذكور بعجزه وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاعهما في نفس الامر حتى يكون مح اذ ليس
تلك الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب العدد وبان تطبق
الجملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية ولا بالمعلومات لله تعالى ولا بالمقدورات وهذا
يرد على قوله لكان الزائد كالناقص فان الاولى اي المعلومات لله تعالى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما اي معلومات الله
ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله تعالى فهو معلومه ضرورة بخلاف العكس لانه ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات

معلوماته وليس بمقدوراته لان المقدورية تقتضي صحة الوجود ومسبوقية بالعدم وليس كذلك فما ذكره الامام يثبت
الوحدانية والامر ليس كذلك وذلك اي عدم ورود النقوض المذكورة لان المعنى لا تناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اي فوق حد آخر اي عدم تناهيها انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجي
لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال اي الدخول في الوجود محال يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات
لا تنقطع ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف
ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون متناهيا في الواقع ونفس الامر
متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وهو محال
ايضا لانه خلاف المقدور وخلاف ما ثبت في نفس الامر والواقع الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان صانع كل شيء ابتداء هو الله تعالى واحد عند
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني الشر فخالق الخير
يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثاني الظلمة قديمان
وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان
ذاته اذا اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع
الشر ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضا بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان
يجاب عنه بانا نقول لا نم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان الشر
بالنسبة الينا وبالنسبة اليه تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم والمشهور في ذلك اي في كون صانع العالم واحدا
بين المتكلمين برهان التمانع اي التنازع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه
لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما اي من الحركة والسكون
في نفسه امر ممكن يعني كل واحد منهما بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر عن الآخر وكذا تعلق الارادة بكل منهما
اي من الحركة والسكون اذ لا تضاد وبين الارادتين اي ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو امر بديهي منفعلة

وهو

٥١

وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادة وقيد بل المراد به صح امتنع اجتماعهما فيه بخلاف ارادتي الواحد للضدين فانهما
متضادان لاتحاد المحل بل بين المراد وبين اي بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده
والاعراض عما قبله ففي كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض
عما قبله عن الاول يثبت الاول والثاني اولى بها للامر الاول وههنا ان كان الاعراض اي المراد بينهما حالة واحدة
فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما قيل ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث
لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه لكن يلزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت
الضدين بطل لزوم العدم فلا يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الى احد للعموم فيعم عجزهما ايضا بناء على
ان قوله او لا يعم انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين
الذين لا يرتفعان كالحركة والسكون وهو اي العجز امارة الحدوث فلا يصلح لكونه خلوا اثر عن المؤثر وهو ايضا
محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا بالضرورة وفي قوله امارة الحدوث اي دليله
والامكان فالامارة لا تفيد اليقين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا
فقول المحشي ثانيا الاحتياج مع ان الاحتياج قطعي ليس في محله والامكان لمنافية فيه شائبة اي رائحة الاحتياج
والالهية لما تعلق بامارة والعجز فيه رجوع الى العجز احدهما الى الغير فالتعدد يستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال فيكون محالا اي التعدد [illegible] لا وهذا التفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان
قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ودفع هذا المنع بقول الشارح لا
مكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات الخلاف ويكون
المخالفة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما اي المخالفة والمخالفة المحال تقريره وورود المنع على قوله ظاهر هذا قال
الا ان يقال لا نم ان تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والمخالفة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تعدد المتعدد
لاستلزامهما المحال اي اجتماع النقيضين ودفع هذا المنع بقول الشارح لان كلا منهما في نفسه امر ممكن او ورد
بان امكان كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة لكل واحد منهما او لعل المصلحة في احد الضدين

امتنع منه ارادة الاخر والحكمة جواب ان رعاية الاصلح لا يجب على الواجب كما بين في موضعه او ان يجتمع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد اي كامتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا وانما قال في هذا المنع فلانه لا تضاد بين
الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد وانما هو بين المرادين والله اعلم قوله تعالى وعن تعالى ان تنعت
بصفات المربوع عما يشركون به من الاصنام اي انها ليس شركاء له لانهم لا يخلقون شيئا لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية اي منطوقه هذه الاية حجة اقناعية اي ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل
نفوا وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية في جهة برهان
التمانع في البعض اه الاية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يوثر المجموع او احدهما او كل منهما او
الكل باطل منه ازعمه عدم الفرق بين المنطوق والمفهوم المشار اليه على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض اي غلب بعضهم اي
لو كان فيهما آلهة لعلا بعضهم على البعض والا اي وان لم يكن الحجة اقناعية اي ظنية والملازمة عادية بل قطعية
او عقلية فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما اي السموات والارضين عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزمه اي لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اي هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم في تحقق
التمانع و التمانع ومجرد التعدد لا يقتضي التخالف لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد بالفساد
امكان الفساد فلا دليل على انتفائه اي الفساد اي فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم بل النصوص
شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام كقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض وقوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل فيكون في الاف [illegible] ممكنا لا محالة بل يقع على تقدير التعدد والوحدة لا يقال الملازمة قطعية والمراد
بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لا يوجد السموات والارضون اولا بالذات بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فقوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى انتاج الملازمة بمعنى تقرير برهان التمانع انه لو تعدد
الالهة لم تكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما
الاول فلانه من لوازم التعدد والثاني يوجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح

لانه

لان نسبة المقدورات اليهما على السواء فلم يكن احدهما الا على التعيين صانعا فلم يوجد مصنوع اضافة الاحد للعموم
فيفيد عدم صنع كل منهما لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعا
وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز صنع احدهما او يراد ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب
في الواقع لبرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض الصانعان لم يوجد مصنوع
وهو ان امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع نعم يرد ان الملازمة المذكورة في الاية الكريمة على تقدير كون
بمعنى انه لو فرض اله لا يصدق فضلا عن ان يكون قطعيا لان فرض تعدد الآلهة فيهما لا يستلزم الا امكان
التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع وان كان كذلك لا يكون
التفسير موافقا للمعنى وهو قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ
فيه بحث لان السائل لم يدع امكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء المصنوع وهو حاصل معنى الجواب الاول
ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لا يمكن منهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله
فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة
ان اريد عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين ومنع انتفاء اللازم اي يرد منع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان بناء على ان كل ممكن يمكن عدم تكونه فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن
عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل تكونه لا معه فلا محذور وحاصل
الجواب الثاني اثبات الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان فان قيل مقتضى
كلمة لو انتفاء الثاني الماضي بسبب انتفاء الاول يعني لا يلزم من هذه الاية الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان
الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب وهو انتفاء التعدد مطلقا فلا يصح الاية حجة على انتفاء التعدد
لانا نقول اذا دل الكلام على انتفاء الفساد [illegible] في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المطلوب وهو انتفاء
التعدد فيكون انتفاء الالهة الا اثر الى العلو لانا نقول لا نسلم حصول المطلوب لان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك
فانه دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل ويعلم انتفاء الملزوم

لك

بلا دليل هو خلاف الظاهر فلا تقييد الا انه لانه على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ومعنى انه يفيد
كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء
التعدد مطلق فلا تقييد بالماضي نعم يلزم منه ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن القصد الى المقصد بلا طريق احسن فلما
نعم يجب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط حتى قالوا انتفاء الاول
لانتفاء الثاني دون العكس كما هو المشهور منه عند غيره لانه على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما
لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد نبه على بعض الاوقات احد الاشعار بلا حرج فيقع الخبط
القديم هذا تصريح بما علم التزاما قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات ع
كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه اذ الواجب لا يكون الا قديما بل هذا التشنيع على المشي حيث اقتصر في اداء
المسائل غاية الاختصار فلا يليق بحاله هذا التطويل اي لا ابتداء لوجوده اي الواجب اذ لو كان حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده اي الواجب من غيره ضرورة وقد وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان
في يكون ولانه على القديم صريحا لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين لان مفهوم الواجب ان يكون
وجوده لذاته اي لا يحتاج ان يكون وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية واما
الكلام في التساوي بحسب الصدق اي البحث في انهما متساويان في الصدق ام لا فان بعضهم ذهب على ان القديم اعم
صدقا اي القديم على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها اي على صفات الواجب فلا يكون
الكلام بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوي في الصدق ثم يستقيم الكلام ولا يستقيم لزم
تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة هذا جواب عما يقال وهو انه لو صدق القديم
على صفات الواجب لتعدد القدماء وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه
تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فيكون الواجب والقديم مترادفين فوقع في كلام
بعض جزء تصريح مستند الى التعدد في الواجبات كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه ان لا يحتاج
الصفات الى الغير بانه اي القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه لا و [illegible] بينها

اي

اي الاعراض الثالث بين القديم والحادث تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث
هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو في النسبة الحكمية والثاني ايجاب وهو اثبات النسبة
الحكمية فلا واسطة بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما وكل ذلك محال
فيحتاج في وجوده الى المخصص فيكون محدثا اي موجودا واجبا لانه المحتاج بل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله ولا يتصف
بالحوادث الا ما يتعلق وجوده والا لما لو وجد ذاتا بالحاجة الى الحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا يجد
الا في الحق الى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته وصفاته بمعنى انها واجبة لذات الواجب
اي مستندة الى التعدد بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها
لكانت اي الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى اي البقاء بالمعنى اي بالصفة فاجابوا بان كل صفة فهي باقية
ببقاء هو اي البقاء نفس تلك الصفة اي البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة
عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود وهذا الكلام اي كلام حميد الدين الضريري في غاية الصعوبة فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يعني انه قد يكون الصفات واجب الوجود لذواتها يلزم القول بتعدد
الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون الله تعالى محلا
للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعده ان ربما فان زعموا انها اي الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات
فلا يلزم الخلف ولانه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القديم بالزمان وهذا لان في الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج
الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة في انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقول في العالم
كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا اي غيره مما يقولون بقدمه وينافي
لهذا زيادة تحقيق الحق معنى في اسمه تعالى انه تتقرر الموجودات تحت وجوده والافعال تحت قدرته و [illegible] تحت ادراكه

حتى لا يغيب عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله معقول مدارك القادر القدير والقادر بمعنى الا ان الاول ابلغ في الوصف
والقدرة تعالى ومعناه الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل اخترع كل موجود وسواه واستغنى عن معاونة غيره العليم
معنى وصفه بكمال علمه وكماله انه احاط بكل شيء علما ظاهرا او باطنا اولا وآخرا دقيقا وجليلا وعلم المخلوق قبل التسميع
المعنى فيه انه لا يعزب عن ادراكه مسموع وان خفي من كتم سر السر بل ادق من ذلك فيدرك حس الهمسات هيهم التسميع منا جات
اعنى اجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان تسمع بغير اصمخة ولا اذن كما يفعل بغير جارحة
ولا ابنان ويتكلم بغير لسان ولا لسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان لمعنى لم يدق نظره فيه ولا شك انه
يقع في محض التشبيه البصير معناه انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصره منزه عن
حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كانطباعها في خلقه الا ان في ذلك من صفة الحدثان وخط
البحر الحي مقهور قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الملهو حسن الخواطر ولا الارواح ولا الغيب ان شاء
المراد لا القابلية العقلي جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع اي الطريق الغريب والنظام المحكم مع ما يشتمل
عليه العجز يشتمل على بدائع عالم والا [illegible] عليه انا ماهي الا فعال المتقنة تبيانها والنقوش المستحسنة لا يكون جاهلا
ان بدون هذه الصفات اي الحياة والقدرة اعلم ان ابتداء محدث العالم كرجوع اما ان اتصاف المحدث بهذه الصفات
فالمفهوم من كلامه ان انه بديهي ليس كذلك فلعله اراد بديهة الاستلزام والا واما كان المحصول كسبيا قوله
لا يكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والمبصر كان في النظام المستحسن فلا يثبت السمع نحو قوله والبصر
اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وان عدا مستقلين لكونهما نوعين اخرين من العلم فان قلت ان النحلة قد تفعل
فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت قد تفعل افعالا عجيبة مع عدم العلم كل واحد من
النحلة والعنكبوت قلت ما ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل على ان اي اضداد الصفات المذكورة
نقائص يجب تنزيهه تعالى عنها لان النقائص لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهي
الموت والعجز والجهل والصمم والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذه مسألة الحيوة والعلم واما القدرة فضدها الايجاب
لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف

بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عند المتكلمين ايضا عند الضدين معا لعدم قبولهما ولا نقص فيه لكن لا يستلزم ذا الحس فان
عدمه نقص فينا لا في الباري لعدم قبوله لهما فقيل السميع والبصير بمعنى القوة الحيوانية نقص في الباري تعالى يجب تنزيهه عنه
وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف بها المبصرات والمسموعات والخلو عنه جهل يجب تنزيهه عنه وايضا قد ورد الشرع بها اي
بالصفات المذكورة بمعنى ان الله تعالى نص في كلامه القديم على ذلك حيث قال ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه انه سميع
بصير والقوة المتين الى غير ذلك من الايات وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على الصفات المذكورة فيصح التمسك
بالشرع فيها اي في الصفات قوله وبعضها الى آخره اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات
فلو استدل بثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب بقوله وبعضها لا يتوقف الى آخره حاصله
ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور وان
بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع وكلامه وحيوته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الاول كالتو حيد
اي يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره اعترض بان الشرع
موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع
على التوحيد دور وجوابه ان غاية استلزام الوجوب الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل الاستلزام معرفة اصلا فلا
دور بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر فالاستدلال
بالشرع عليها دور وقيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع شرعا فالدور لازم وجوابه ان
الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقة فيصح بالشرع على انه
صفة له تعالى ونحو ذلك كثبوت علمه وحيوته وقدرته وارادته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس اي لحدث العالم بوصف [illegible]
وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد
بالوهية العرض فانه قلت لانه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة والطبايعيين
قالوا بالوهية الطبائع الاربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت انهم قالوا
بالوهية النور والظلمة قالوا بالنور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من الاعراض

وكذا الطبايعيون والافلاكيون يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه
فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه اي العرض والاني وان لم يكن البقاء ممتنعا لكان البقاء معنى قايما به اي بالعرض فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وانه مح لان العرض لو كان باقيا فلا يخ اما ان يكون البقاء قايما بالعرض او قايما بغير العرض وكلا
هما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء عرض اذ العرض عبارة عن معنى زايد على الذات
والبقاء كذلك اي هو معنى زايد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان الاستمرار شيء غير ذلك
فيكون البقاء زايدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو مح لان الاعراض لا تقوم بنفسها لا تقوم
بغيره البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان قايما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو
خلاف المفروض واذا كان كذلك يستحيل بقاؤه لا يكون قايما والواجب الذي هو الصانع للعالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون
صانع العالم عرضا وهو المطلوب لان قيام العرض بالشيء معناه اي معنى قيام العرض بالشيء ان يتحيز اي التابع
والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده اي الشيء او ان ح
بهذا المطلوب ويلزم رفع كليهما المختار عنده وهو قوله لا يقوم بذاته والثاني مذهب الح وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله
لان قيام العرض الخ دليل المي لية وقوله وهذا مبني اشارة الى الشارح تزييف دليل الثاني وان القيام معناه التبعية في التحيز
معطوف على بقاء الشيء فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية في التحيز لكان للتحيز تحيز وننقل الكلام
اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد وهكذا الطعم والرائحة فليس بشيء لان التحيز
العرض لم يكن زايدا على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والكون فانه خارج عن تحيز الجوهر لازم الوجود والعرض لازم
الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا ممتنع الانتقال على العرض دون الجوهر والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله اي الوجود لا معنى زايد على وجوده حقيقته اي البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
الوجود لا معنى بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء الوجود وبالنسبة الى الزمان الثاني بقاء فالوجود بالنسبة الى
الزمان الثاني على البقاء لا البقاء زايد على الوجود ومعنى قولنا لم يبق اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان
البقاء لو لم يكن زايدا على الذات والاما صح اثباته مع تغير الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد لم يبق

امر زايد على الذات نسخه

انه

انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني يعني لم يكن بقاء الوجود في الزمان الثاني فمعنى وجد فوجد ولم يبق
يعني وجد وجوده في الزمان الاول دون الثاني فلم يلزم من هذا عوضه بصحة نفي الوجود ايضا حاصل الجواب ان المنفي نسبة
الوجود لا نفس وان القيام عطف على قوله ان البقاء استمرار الوجود هو اختصاص الناعت بالمنعوت اي
اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضي كون احدهما نعتا والثاني منعوتا وح بهذا المعنى يجوز
ان يقوم المعنى بالمعنى كما في اوصاف الباري تعالى يعني ان صفات الله تعالى قائمة بذاته تحققه ثابتة لا بمعنى ان
تحيز تابعة لتحيزه على ما زعم وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاؤها اي مع مشاهدة بقاء الاجسام
بتجدد الامثال اليه اي متعلق ببقاء وليس بابعد من ذلك في الاعراض من انتفاء ها ضافي كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد
الامثال قوله فان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق اي البقاء استمرار الوجود في تحقق البقاء فانه يتم بهذا
يعني لو قلنا انتفاء الاعراض في كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قلنا القول في الاجسام
نفي الاعراض بطريق الاولى فعلى هذا لا يكون لثمة بقاء حتى يكون امرا زايدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا
المط بهذه الادلة معناه كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك
فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض حتى يقال ان معنى زايد عليه نعم لمتمسكهم جواب سؤال مقدر تقريره
قلت قيام العرض بالعرض مح وعند الفلاسفة لا يكون مح في قيام العرض بالعرض بسرعة تلك الحركة وبطوء ما
اي الحركة ليس بتمام خبر لمتمسكهم اذ ليس هناك شيء هو حركة والاخر هو سرعة لا بطوء وكلاهما حركة مخصوصة
يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة بالنسبة الى البعض بطيئة ومع بهذا يعني تبين ان ليس السرعة و
البطوء نوعين مختلفين من الحركة هذا اشارة الى رد قول من يقول انهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة
اذ الانواع لا تختلف بالاضافات لا اختلاف لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس والحمار لا اختلاف
الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرهما ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك اي كونه
مركبا ومتحيزا امارات الحدوث جوز اليهود والحنابلة اطلاق الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض ام
يخطئون لفظا ومعنى واما لفظا فالمسجل واما معنى فلان تحلل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى او لا والاول

يخطئون ح

تعدد

يوجب تعدد الآلهة والثاني يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث
وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية وهشام بن الحكم فيطلقون الجسم بمعنى القائم
بالذات ولا المركب ولا المتبعض وهم مخطئون لفظا لا معنى فقط لان الاسماء توقيفية وكذا الاسمية بلسانه
اي الجوهر المتحيز فلانه اما عندنا ولا جوهر اما لغة فلان معناه المركب واما الذي هو مبادي الجسم في عرف حقيقتها او متحيز
الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك كالعقول والنفوس ومتحيز كالاجسام
لكنهم جعلوه اي الجوهر من اقسام الممكن ارادوا به اي الجوهر الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع
اي محل واما اذا اريد بهما اي بالجسم والجوهر على الصانع من عدم ورود الشرع بذلك اي بالاطلاق مع تبادر
الفهم الى المركب عند اطلاق الجسم عليه والمتحيز عند اطلاق الجوهر وصلاحية المعنى ان صانع العالم ليس
بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما يبتنى منه التركيب بانضمام غيره وبهذا يسمى الجزء
الذي لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل
المركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذي لا ينقسم والمتحيز والممكن في
مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر انه لا يخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع العالم جوهرا او هو المراد وذهاب المجسمة
وهو انما اطلاق الجسم عليه وان النصارى وهو الى اطلاق الجوهر عليه تعالى فاي معنى من المعاني المذكورة
للجسم والجوهر وهو اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة والنصارى اي فان ذهاب المجسمة الى اطلاق الجسم عليه
وذهاب النصارى الى اطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجسم
المركب والمتحيز لا بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذي لا يتجزى والماهية الممكنة التي اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع لا الموجود الذي كان لا في موضوع فيكون من كلام الشارح هو قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى
اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه وتنزيهه مر بنا فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود
والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لا اختلاف في اطلاق ما ورد به اذن وعدم فيما ورد منعه
واما اطلاق فيما لم يرد به اذن ولا منع مما كان موصوفا بمعناه ولم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه

ورد ما عند الفلاسفة فلا
نه وان جعلوه اسما
للموجود لا في موضوع

ولم يكن

ولم يكن هو معنى مما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر وهو قول امام الحرمين فقال
امام الغزالي اللغة دون الاسم قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وتعالى اشار الى ان جواب سؤال مقدر بقوله
فان قيل ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة وهذا ممنوع لان الترادف اتحاد في المفهوم ولا اتحاد بين
مفهومها لان الله تعالى اسم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان يمتنع له تعالى فلا ترادف بين الثلاثة اللهم
الا ان يراد بهما التساوي في الصدق فانه يستلزم الاله والوجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة
فهو اذن باطلاق ما يرادفه والضمير المستتر في يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى الاسم في قوله باطلاق كلغة لان
اهل كل لغة يسمون بلغتهم نحو خدا وتكري وشاع ذلك بلا نكير فكان اجماعا مع انه اذن الشرع في الاطلاق المراد
والعالم يجوز اطلاق العارف في العاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة توهم سبق الجهل والعقل يشعر بمعنى الحبس
ويطلق المانع ولا الطبيب لانه ينبئ بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والمنسي والخادع والزارع مع ورود
في الكتاب والسنة لان تجردها الشرع باقتضاء المقام وسياق الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يخلو
عن نوع تعظيم ورعاية ادب من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه ان في كونه اطلاق لازم معناه
نظرا اذ لا لاحق تحته عليه في قياسه ان المرادف كما قال المعتزلة ممنوعا كان القياس لما تعرض العلماء ودون الاسماء
والصفات وصوابه ان التسمية على اللسان فيصح فيه القياس وفيه وجه النظر من لوازم اسم الكل كونه خالقا
للقردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى لما فيه من الشناعة والقبح يقال خالق كل شيء وفيه بحث لان الايهام يمنع
الاطلاق المرادف ايضا ومثله يستثنى كما عرفت ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس
لان ذلك اي مثل صورة الانسان والفرس من خواص الاجسام يحصل لها اي تحصل الصورة للاجسام بواسطة
الكيفيات والكميات واحاطة الحدود والنهايات وقال طائفة ان له تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام تمسكوا بقوله عليه السلام
لا تقولوا فلان قبيح فان الله تعالى خلق آدم على صورته والجواب عنه ان الضمير راجع الى الله تعالى
حتى يثبت مطلوبكم لانه روي انه عليه السلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى
خلق آدم عليه السلام على صورته اي على المضروب فيكون الضمير راجعا الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون

بيان ذكره

بيان لحصول الصورة للاجسام

الهاء راجعة الى آدم ع م وفي ايضا الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا ثم تغير صورته عند اخراجه
من الجنة الى الدنيا كما تغيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء في خبر آخر ان الله تعالى خلق آدم
على صورة الرحمن لكن الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة المفارقة وكذا يطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به
تخصيص الشيء في ذاته وتمايز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته واراد بها مفهومه
ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان هذه المسألة صورة تلك المسألة فيجوز ان يكون معنى خلق على صورته خلق على صفاته
من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب وامثال ذلك فلا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة
المحسوسة وقال بعضهم ان [illegible] لان صورته كصورة آدم فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان
الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم بتلك الصورة اي على الصورة التي اختارها ولا
محدود اي ذو حد ونهاية والنهاية ما به ينتهي الشيء والكمية الا حيث لا يوجد وراءه شيء خلافا لبعض الكرامية
فانهم يقولون انه غير متناهية من جهات خمس متناه من جهة وهي جهة السفل الذي يلاقي بها العرش ولا معدود
اي ذو عدد وكثرة فليس الباري تعالى جل جلاله كالكميات المتصلة كالمقادير وهي الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر لان كلا منها امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض
اجزاء متلاقية على حد مشترك وهو نهايتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو
نهايتهما وهو النقطة والكم ما لا يمكن فرض اجزاء متلاقية على حد وهو على عدد وليس بين اجزاء العدد حد
مشترك يكون نهايتها متلاقيين ولا متبعض ولا متجز اي ذو ابعاض واجزاء خلافا لليهود ولبعضهم
والفرق بين المتبعض والمتجزي اي ذو الاجزاء باعتبار الحلال انه اما الاشياء وكان مركبة منها يسمى متجزيا
وباعتبار الحلال انها مطلقا يسمى متبعضا ولا مركب منها اي من الاجزاء لما في ذلك من الاحتياج المنافي
للواجب لان البعض في بعضية والجزء في جزئية محتاج الى الكل والكل ايضا في الكلية محتاج الى الاجزاء
فان الاجزاء يسمى باعتبار التبعيض منها ابعاضا ومن اجزاء مركبة باعتبار الحلال انها اي الاجزاء متبعضة ومتجزيا
ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي بالمجانسة للاشياء لان معنى

قوله

من قال في

المنفصل

قولنا ما هو من اي جنس هو وكل ذي جنس يشبه بجنسه وكان القول بالماهية قولا بالتشبيه والمجانسة توجب التمايز
من المجانسات بوصول معدمة فيلزم التركيب لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم تركيب ماهيته في العقل
وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية ولا بالكيفية من اللون والطعوم والرائحة والحرارة
والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا متمكن في مكان وعند المشبهة
والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولا بشيء من جهة الفوق وقالت النجارية انه
في مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل واستدلوا علينا على عدم التمكن بان قالوا ان
التعري اي الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي هي غير الله تعالى غير قديم فلو
تمكن الباري تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير الباري تعالى من التعري عن المكان الى التمكن فيه والتغير من اقسام
الحدوث وعلامات الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك واستدلوا اي المشبهة على ان يكون بالتمكن وهو قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فان الاستواء هو الاستقرار وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديم بالتمكن فيكون متمكنا وهو
المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لا يثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد
الاستقرار في الكمال التمام كما في قوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اي تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار في
المكان كما في قوله تعالى واستوت على الجودي اي استقرت سفينة نوح ع م وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما هو
يقال فلان استوى على البلاد اي استولى وغلب فيكون الآية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح
في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستواء لان الله تعالى مدح ذاته بقوله الرحمن على العرش
استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه
تبارك فيه وضيع وشريف لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم عند المتكلمين او متحقق عند الحكماء
يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه اي لا امتداد عند القائلين بوجود الخلاء اي المتكلمين
والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا فهذا
السؤال مبني على تقدير كون المتحيز والمتمكن متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلق

والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن فلنا التمكن اخص من التحيز. لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي
يشغله شيء ممتد كالجسم او غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزى والمتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم فقط فاذكر
دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو ان دليل انه لو تحيز الباري تعالى في الازل فيلزم قدم
الحيز لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز وازلية النسبة يستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا
وهو محال هذا انما يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ
محاط بشيء فيلزم قدم المحيط اولا ان لم يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث وفيه بحث لانه ان اراد انه محل للحيز
فالاول باطل وان اراد انه محل للتحيز فهو امر نسبي لا حادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة و
ايضا دليل بناء على عدم التحيز اما ان يساوي الباري تع او ينقص عنه اي عن الحيز فيكون متناهيا لان الحيز متناه
بناء على تناهي الابعاد كلها والمساوي للمتناهي والناقص عن المتناهي لا بد وان يكون متناهيا ايضا والا لزم
ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض او يزيد عليه اي على الحيز فيكون متجزيا
فاذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا الجزء غيرهما كيمين ويسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث
الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدي الى
السماء وقت الدعاء تعبدي كوضع الجبهة على الارض وقت السجود والاستقبال الى الكعبة في الصلوة لانها
اي الجهات المذكورة اما حدود واطراف عطف تفسير للامكنة باعتبار الاضافة الى شيء يعني الجهات تكون نفس الامكنة
باعتبار الاضافة الى شيء كما ان سقف البيت مكان الشيء على تقدير ان يكون ذلك الشيء فوقه وهو جهة علو
ولا يجري عليه زمان اي على الله تعالى زمان يعني انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او يعني انه تعالى لا يكون
في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون محلا للحوادث لان المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه يلزم تغير استغراقه
فان كونه في هذا الزمان مغاير لكونه في زمان بعده وقبله فيكون محلا لتلك الحوادث والكل محال على الله تعالى فاذا لم
يكن في الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال لان الزمان عندنا اي عند اهل الحق عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد آخر مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة ومثل السنة يقدر به

العمر والدهر وغير ذلك فانه عند الفلاسفة كارسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة اي حركة
الافلاك وفي الشرع منزه عن ذلك اي عن المتجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الحدوث والامكان فان
الله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكر المص من التنزيهات اي الصفات السلبية بعضها يغني عن البعض يعني ان
في كلام المص لطفا وتكرارا فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء
يستلزم عدم كونه محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلها وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه متجزيا
وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان
انتفى التمكن فاحتج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم ان المص قد بالغ اي طلب التفصيل والتوضيح
في ذلك اي في التنزيه قضاء اي اداء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة من الكفرة القائلين
بان الله يشبه شيئا من الموجودات والمجسمة يعني ولا يجسم المجسمة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى جسم
مستقر على العرش وسائر فرق الضلالة والطغيان بابلغ وجه واكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة
كالمتبعض مع المتجزي والتصريح بما علم بطريق الالتزام كقوله ولا مصور ولا محدود ولا متناه ولا متمكن في
مكان ولا يجري عليه زمان ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت بقوله ليس بعرض الخ على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها
من شائبة الحدوث والامكان لاحتياج كل منها الى شيء على ما اشار اليه حيث انه لما عرف انه ليس بعرض لانه لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى المحل يقوم فيكون ممكنا وليس بجسم لانه متركب متحيز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات
السابقة واحدا بعد واحد لا على ما ذهب اليه المشايخ هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه فهذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا ولقائل ان يقول لا نم ان معنى العرض
ما يمتنع بقاؤه بل يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ابتداء
انما دليل عدم كونه تعالى جوهرا صح تعالى لم لا يجوز ان يكون وجوده جوهرا مجردا عن تركيب او لا نم ان
الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو يقوم بذاته سواء كان مركبا عنه او لم يتركب ومعنى الجسم ما يتركب عن غيره
ضمير راجع الى ما فهذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول لا نم ان معنى الجسم ذلك بل هو

من امارات الحدوث
ضيح
ت
معنى

معنى الكل لجواز ان ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اي بنفسه لا بغيره بدليل قولهم
هذا الجسم من ذلك وقد عرف ضعف هذا الدليل وان الواجب عطف على ان معنى العرض لو تركب فاجزاؤه
اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب والا فيلزم النقص والحدوث في ذاته قوله وان الواجب
الخ دليل على عدم كونه متبعضا ومتجزيا وفيه شيء لانه لا يتصف بشيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا
يلزم تعدد الواجب قلنا اذا اريد بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي لا نم انه يلزم منه تعدد الواجب
ولو اريد بصفات الكمال القدرة والعلم وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نم انه لو تعدم هذه الصفات في الاجزاء
يلزم النقص لان نقص الجزء لا يلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال الكل كما انه يحصل
من اجتماع الشيئين فوق الجهل المركب مع انه ليس في كل واحد منهما وايضا هذا دليل على انه ليس بمصور ولا بمتشكل اما
ان يكون على جميع الصور والاشكال من الكيفيات والالوان والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك
فلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح لثبوتها والنقص لعدم ثبوتها وفي عدم
دلالة المحدثات على بعض مستوية الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب مقتضيا لبعض الصور دون
بعض ومن بعض الاشكال دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح فيفتقر الى المخصص ويدخل تحت قدرة الغير
فيكون حادثا نا يرد المنع ههنا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير بخلاف مثل العلم
والقدرة هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو انه لو قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي الواحد والحي الخ قلنا في هذه الصفات مرجح فانها
اي العلم والقدرة من صفات الكمال يدل المحدثات على ثبوتها لكمال من ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم
والقدرة وغيرهما واضدادها اي العلم والقدرة صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها اي على ثبوت
اضدادها لانها تتعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ تمسكا ضعيفة وقد بينا ضعفها في اثبات القدرة ما هي
ولا سيما يخفيها على [illegible] اي تضعيف عقائد الطالبين وتشنيع الطاعنين زعما منهم اي من الطاعنين ان ذلك
المطالب العالية اي الصفات السلبية على امثال هذه الشبهة الواهية والصحيح الذي نقله منهم الكرامية فهو انا

نسخة فلا نم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء

كون

٥٩

الظاهر

كون في الجهة لكونه من الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هناك بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح في الجهة
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي الصورة كقوله ان الله خلق آدم على صورته ورأيت ربي ليلة المعراج على صورة
امرد والجوارح كقوله بل يداه مبسوطتان وقوله خلقت بيدي وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن وقوله ان الله تعالى يضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الآية والاحاديث كلها تدل على
الجسمية بظواهرها ما لم تنقل لو ذكرت التأويلات في الآيات والاحاديث المروية في هذا الباب لطال
الكلام وفات المرام وكثرت الملام والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة
لا تعارض الادلة المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي هن ام الكتاب بان كل موجود فرضنا لابد
ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة وانه تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم
فيكون مباينا في جهة متحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا قوله وبان كل موجود فرضنا الخ دليل
عقلي على انه جسم مصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام
المحسوس كيف العالم والادلة القطعية قائمة على التنزيهات هذا جواب عن الدليل النقلي فيجب ان يفوض علم
النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا
مفعول له لقوله ان يفوض للطريق الاسلم وانما كان اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير امر او فيلزم
الزيغ وتشويش العقيدة على مذهب [illegible] عقليه فان يوح التأويل بالتأويلات الاسلاف واذ هو الواقف في
قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او يأول بتأويلات صحيحة على ما اختار المتأخرون التأويل من تأولت
الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر دفعا مفعول له
لقوله على ما اختار المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين عن ادراك
الحقائق سلوكا مفعول او يؤول للسبيل الاحكم لا احكام اساس التزييف عن تطرق ميل الظواهر
تبادر منها اي من الظواهر الفهم مما لا ينبغي ان يكون مرادا بانه يصلح بذلك الى المواضع لعطف قوله والراسخون على الله تعالى
والاول اولى بالنسبة الى العامة والثاني اصلح بالقياس الى الخاص فان الادلة النقلية لا يعارض

اصبعين

اي منع المعاضين

اي التفويض الى العقل

اي التأويل الصحيح

القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على ثبوت العقل لانه يتوقف
على ما يتوقف على القطع من معرفة وجود الباري وكونه تعالى فاعلا مختارا مرسلا للرسل في معرفة المعجزة فلو
رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو اصل المصدقين وهو محال لاستلزام الاصل بتكذيب الفرع ايضا
لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا لم يعارضها النقلية والعقلية فيحمل بين امرين اما نفوض اما
الله تعالى كما هو مذهب السلف واما نشتغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الحق وهو طريق المحققين بين العلماء
ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة كما في زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان
في الماهية الانسانية فظاهر ان ليس بين الله تعالى وغيره مماثلة لعدم اتحادهما في النوع والا يلزم ان يكون محدث
العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المعقول وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو الحق واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون
الشيئين بحيث يسد اي يقوم احدهما اي احد الشيئين مسد الاخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الاخر فلانه ليس شيئا من
اخر من الموجودات لا يسد مسده اي مسد الباري تعالى في الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى
مما في المخلوقات اي في اوصاف المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اي بين اوصاف الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات
فان قلت ما الفرق بين المعنيين في المماثلة قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لان الشيئين لو اتحدا في الحقيقة
كان كل منهما سادا مسد الاخر من غير عكس قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة
وانما يمتاز عنها باحوال الاربعة كوجوب الحياة والعلم والقدرة التامة وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خامسة
مبدأ لهذه الاربعة رد عليهم بان الشركة في الذاتية يستلزم الامتياز بالمعنيين فيلزم التركيب من المميز والمشترك
وكونه الغير مجانسا له تعالى لو كان المشترك جنسا وشاملا له تعالى في الماهية لكان المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم
المماثلة هو الدليل العقلي واما النقلي فقوله تعالى ليس كمثله شيء فان في البداية بيانا لقوله لا مناسبة بينهما ان العلم
موجود وعرض وعلم محدث لانه عرض لها بعد ما لم يكن عينيا وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلما ثبت العلم
صفة الله تعالى لكان موجودا وصفة لا عرضا وقديما واجب الوجود اي لا جائز الوجود ودائما اي لا يتجدد
في كل زمان في الازل الى الابد فلما فلا يماثل علم الخلوق بوجه من الوجوه هذا كلام اي كلام البداية قبل

هذا

هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة في وجه من الوجوه وقد صرح صاحب البداية يراد به التصريح في موضع اخر
ان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا الشيئين في وصف واحد انتفى المما ثلة
المقصود من هذا الكلام بيان ما ذكره صاحب البداية ان المماثلة هو الاشتراك في جميع الاوصاف وان المفهوم
من كلام الشيخ ابي المعين ان المماثلة هو الاشتراك في بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين
الكلامين مخالفة قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ المتكلمين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان مساويا له واذا كان عمرو يساوي زيدا في اللغة يسد مسده
في ذلك الباب اي في ذلك اللغة وان كان بينهما اي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري
من تتمة كلام الشيخ ابو المعين والاشعري جماعة منسوبة الى الشيخ ابا الحسن الاشعري من انه لا مماثلة الا في
المساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل
لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والدليل على اراده النبي من الاستواء
في الكيل المطلوب انه لو كان الحنطتان متساويتين في الكيل جاز بيع احدهما بالاخر وان تفاوت الوزن
بكون احد حبات احدهما الاخر كبيرة وحبات الاخر صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين
في الكيل وكان عدد احدهما اكثر من عدد الاخر كان الاكثر عددا صغيرا والاقل عددا كبيرا ولو كان مراد النبي
بالمساويين من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطتين بالاخر عند الاستواء في الكيل والاختلاف في هذه الاشياء
اللازم باطل وكذا الملزوم والظاهر انه لا مخالفة هذا اشار الى التوفيق والتطبيق من جانب الشارح بين
ما قاله البداية والاشعري وبين ما قال النبي عم في الحديث المذكور لان مراد الاشعري المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا لانه لكل شيء وعلى هذا اي على تقدير ان لا مخالفة بين الحديث وبين كلام
الاشعري ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اي كلام الاشعري والاتفاق لاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما اي الشيئين في جميع الوجوه يرفع التعدد وقيل هذا ممنوع لجواز التغاير بخصوص في ايتهما
مع الشركة في جميع الوجوه تعالى جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم للشركة

في جميع فكيف يتصور المماثلة لان المماثلة انما يكون بين الشيئين ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض
لان الايجاب يناقض السالبة الكلية فاذا ابطل الايجاب الجزئي يتحقق المراد وهو السالبة الكلية وهي لا يخرج
عن علمه شيء او نقول علم البعض بعينه وافتقار الى المخصص لان نسبته تعالى الى جميع الاشياء على السواء فيكون
علمه بالبعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض محتاجا الى المخصص ومرجح فيكون الباري تعالى محتاجا الى الغير
فهو ينافي لكونه محدثا للعالم وصانعا له تعالى مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم اي علم الباري تعالى
وشمول القدرة فهو بكل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان
عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه لكونه فيها يكون جهلا لا علما وان لم يبق علمه
به لكان فيه التغير على انه تعالى فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اما الكليات فلا تغاير فيها فلا يقع
التغير في علم الباري تعالى فيكون عالما بالكليات والجواب بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم منتقشة
في ذات العالم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق
لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمثال لهذا التقرير دون الاول قال الامام في
تفسيره ومن يتبع هذا المثال في المحسوسات ولله المثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية الموضوعة او المعلقة
في موضع وقوبلت وجهها جهة ولم يتحرك ثم يعبر عنها زيد لابسا ثوبا ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو
بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في هذا او في ذات المرآة وجوهرها تغير او يقع لها تغيرت او يقع لها نزول او صعود
او ينذهب وهل الا انها في حد ذاتها ما اختلفت ولم يطرأ عليها شيء منها انما انعدم لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء
فافهم علم الله تعالى في هذا المثال وان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم ان لا يكون الباري تعالى واحدا لان حيثية صدور
الامرين غير حيثية صدور الامر الاخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب انه يلزم
من الدليل المذكور ان لا يصدر الواجب الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون جهة متغايرة
فلا يكون الواحد واحدا في جميع الوجوه وهو خلاف المقدر وان ثبت بطل كذا المعتزلة والدهرية انه تعالى

لا يعلم

لا يعلم ذاته والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود ولكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بين المنتسبين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب منع كون العلم نسبة بل صفة ذات نسبة
والصفة في الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة
فان الذات من حيث امكان عالمية مغاير لها من حيث امكان معلومية فلا اشكال والنظام انه تعالى على الجهل والقبيح استدل
النظام لو قدر على خلق الجهل والقبيح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل وخالق القبيح قبيح والجواب عنه انه
تعالى لا يخرج عنه خالق الجهل والقبيح جاهلا وقبيحا بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الذي خلق به ولا يلزم من خلق الشيء الاتصاف به
فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر للنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فهو انه تعالى لو قدر على
الفعل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه الاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه
الله تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه لا علة ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وانما يعلم
قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى عقابه عدم لوجود العارف والمانع وهو القبيح وذلك لا ينافي القدرة والبلخي
انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد كالصوم والصلوة استدل البلخي على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور
العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى وقد ثبت انه لا يماثله شيء من الموجودات والجواب عنه لا نم انه يلزم
من ذلك ان يكون العبد مماثلا في القدرة لان قدرة الله تعالى ازلية قديمة وقدرة العبد حادثة زائلة
غير دائمة فلا يكون مماثلا له تعالى واستدل البلخي بوجه آخر على ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد
فهو انه تعالى لو قدر عليه لكان فعله تعالى اما طاعة مشتمل على مصلحة او معصية مشتمل على مفسدة او سفه خاليا
عنهما او مشتملا على منشأ وهو بينهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلا يكون قادرا
على مثل مقدور العبد والجواب انها اي ما ذكرتم من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى صدوره
من العبد قصدا وعينا وانما يقع فعله تعالى عن هذه الاعتبارات في ذات يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها
فان الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية وعامة المعتزلة انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد
كتحريك اليد والرجل والرأس استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين

قدرة الله تعالى وقدرة العبد واجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلفت الجهة وههنا كذلك

فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرته تعالى خلقاً وتحت قدرة العبد كسباً لا خلقاً لانه لا خالق الا الله تعالى ولا رازق

الا هو وغير ذلك من صفاته لما ثبت منه انه عالم قادر حي الى غير ذلك معلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد

على مفهوم الواجب بداهة لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب فلا ترادف بينهما

مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوجوب ونحوهما كالاولية والآخرية وليس الكل

الفاظا مترادفة لان كلا منها يغاير مفهوم الآخر وان صدق المشتق اي معلوم ان صدق المشتق على شيء

يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اي للشيء يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم فثبت له تعالى

صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه

محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له قيل لا نم استحالته فضلا عن ظهورها اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم

الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وصفاته عين ذاته ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى بكماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها

كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل الحملة عنه فليس دعويهم كدعوى اسود لا سواد له

كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره وقد نطق النصوص اي الآيات بثبوت علمه وقدرته

وغيرهما كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم وغير ذلك من الآيات وقد نطقت للمحال وقد صدر

الافعال المتقنة اي المحكمة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسمية الله تعالى قادرا وعالما بلا وجود

العلم والقدرة وليس النزاع اي كما اشار اليه الشارح رحمه الله ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم

والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات فانهم قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق العباد والمعتزلة لا يقولون بها

وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فانه

العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى فينفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولا خلاف

فيه لصلاة العلم والقدرة التي من جملة الكيفيات والملكات كما صرح مشايخنا رحمه الله تعليل لقوله وليس النزاع انما

الله تعالى حي ومراد الله تعالى صفة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي بهذا المعنى

تبطل

تحت مع

مشايخ اهل السنة

تبطل كونه علمه ملكة لان الملكة تحصل للشيء بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة شامل لجميع الاشياء ليس بعرض

وبهذا تبطل كون علمه من الكيفيات ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب لان الضروري والاكتسابي في علم الا

نسان

وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع اضراب عن قوله وليس النزاع في العلم الخ في انه هل

للعالم علم وهو عرض قائم به اي العالم زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة بذاته

زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته

يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك اي فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار

لا بالصفة الحقيقية قالت الفلاسفة ما يجوز اطلاقه على المخلوق لا يطلق على الخالق حقيقة لانتفاء المماثلة

بينه وبين المخلوق وان يثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبت بالاشتراك في مجرد

التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبت لتماثلت المتضادات وذهب المتاخرون من الفلاسفة انها عين

الذات ويقرب منه قولهم من قول المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات حي بلا حيوة بل بالذات وكذا البواقي

وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما حيا قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به المخلوق

لا يوصف به الله تعالى واعترف المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حي عالم سميع مريد قادر بصير متكلم ولكن

انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمعنى ان هذا بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو

في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزت المعتزلة ولم تجوز الفلاسفة فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد

في القدماء والواجبات اي لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء

والواجبات الذي ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات وتعدد

في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل والجواب عن طرف اهل الحق ان المستحيل تعدد الذات

القديمة وهو غير لازم بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز

تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة قيل ومن

فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائز بلا مرية ويلزم كم الخطاب للفلاسفة والمعتزلة كون العلم

منها قدرة وحيوة عالما وواجبا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان لكل واحد من الصفات على تقدير كونها
عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور وكون الواجب غير قائم بذاته لان الصفات
غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته لا لغيره ذلك من المحال لا قوته ويلزم
كون العلم مثلا قدرة وحياة انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة على الذات ولم يقولوا به بل قالوا ان
الله تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية لا كما زعمت الكرامية وهي بتخفيف الراء وتشديد
الياء منسوب الى الكرام على وزن خداع وهو كان في زمان سلطان محمود بن سبكتكين من ان الله تعالى صفات لكنها حادثة
اي مسبوق بالعدم قالوا الكل حادث يحتاج الى البارئ في الايجاد وقائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قوله
كن فيستند الى القدرة القديمة وبان المخلوق فيستند اليها واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور
هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهم حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب
بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي عامة تحقيقه لاستحالة قيام الحوادث بذاته علة لقوله لا
كما زعمت اي تعليل للنفي الضمني اهل السنة والاعتزال على الكرامية احتجوا عليها بوجوه منها ان صفة له
تعالى ان كان فالخلو عنه نقص قيل صفة الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات
الحادثة فانهم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال في وقت ارادة الحادث لا غير واكثر الصفات
المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلق العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل
القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متغايرة
العقل بنفسه لا ينافي وجوب الوجود وكيف وقد ذهب اهل السنة الى ان في ذاته تعالى وجد صفاته في ذاته قائمة
بذاته ضرورة انه لا معنى صفة الشيء الا ما يقوم به اي بذلك الشيء لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره يعني ليس بقائم بذاته تعالى بل خلقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل عم او النبي عم
لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه اي الكلام صفة غير قائم بذاته لان بديهة العقل حاكمة
باستحالة صفة الشيء قائما بالشيء الآخر وتمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد

الفعل

فانا نسلم

ملا انه هو موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته
على ما وقعت الاشارة اليه الآن حيث اداه كلام المصنف مبين يعني قالوا الواجب والقديم مترادفان والتصريح
به اي بتعدد الواجب في كلام المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو
الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى الواو للحال باثبات ثلثة تقول بتعدد كغير الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة من القدماء فما بال الثمانية وهي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين
والاكثر كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت البعض ادراك
الشم والذوق واللمس وزاد العلامة شارح جواب لما ان الجواب بقوله وهي ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات كما ذهب المعتزلة والفلاسفة ولا غير الذات كما زعمت الكرامية فلا يلزم قدم الغير وتكثر
القدماء اما انها ليست عين ذاته فلانها لو كانت عين ذاته يلزم الاتحاد والذات والوصف القائم به في المفهوم
ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما
قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المعنى والنصارى وان لم
يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك اي لزم للنصارى واثبات القدماء المتغايرة هذا جواب عما يقال
وهو ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا
اي انما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عم فنزلوا هناك وتواضعوا
بينهم وقيل سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عم من انصاري الى الله لانهم يثبتوا اي النصارى الاقانيم اي الاصول
الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس اي سموا الوجود الاب وسموا العلم الابن
والابن من ابنا لانه منبثق ابيه وروح القدس اي سموا الحيوة روح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى
بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال اي انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عم فكانت
الاقانيم الثلثة متغايرة لان الانتقال لا يكون الا في الذات قوله اقنوم وهو كلمة رومية بمعنى الصورة وقيل بمعنى
الاصل وقيل بالعبرية الشيوخ اي مباركة وقيل هو عجمي لا يعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من المعنية هو

لا عينه

الثلثة

البياض وقيل من الغيض وهو ماء النخل وقيل هو حجر عالس اذا اصلح فعلى هذا يكون البناء منقلبة عن الواو ونقايل
اي يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اي القايل من طرف المعتزلة في هذا الجواب
الذي ذكره المعترض من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر بمعنى جواز
الانفكاك كلا في احد من التعدد والتكثر موقوف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع
بان مراتب الاعداد في الواحد والاثنين والثلثة الى آخر ذلك متعدد ومتكثر مع ان البعض جزء من البعض
والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك لان الاجزاء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا
الكل لا ينفك عن الاجزاء من حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ويتكثر مع انهما متعددان ومتكثران وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها اي الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة قوله ايضا الخ
اشارة الى وجه رد قوله ولا تكثر القدماء يعني صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم متغايرة او غير متغايرة
يعني لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره فلا وجه لان يقال في جواب المعتزلة المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات لان تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد واما قال فلا وجه ولم يقل فالصواب مع انه قطعي لانه قال
تغيير السؤال راجع اما بهذا فهذا التغيير او بالظهور وتعبيره اولى يعني لما كان الحكم منع جواب المعترض بقوله
هذا القايل فلا وجه في الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب اولى من جواب المعترض
لعدم ورود المنع المذكور وانما تجرأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها اي لذات الصفات
هذا دفع للشبهة التي وقع من قول المعتزلة وهو لو تعدد الواجب لذاته الخ بل يقال هي اي الصفات واجبة
لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس واسم ليس راجع الى ما وضمير عينها والغير في غيرها ولا
غيرها راجع الى الصفات قوله اعني ذات الله تعالى تفسير لما في لما ويكون هذا اي قوله هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها واما من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس
واما نفسها اي الصفات فهي ممكنة لانها محتاجة في وجودها الى الذات ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات
الله تعالى القديم قوله ولا استحالة الخ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان جواب المعترض مردود

بوارد

بورود هذا المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القايل اولى من جواب
المعترض لاشتراكهما في ورود المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع وارد على جواب هذا القايل واجاب الشارح عنه بقوله ولا
استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم وواجبا له غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات الحادث او
قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات وانها وجوبها
بذات الله تعالى ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة
والقديم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث
اذا لم يكن قائما بذات الله تعالى القديم اما اذا كانت قائمة بها كانت قديمة لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية
وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث بثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث لانا نقول
كلية القاعدة الاولى ممنوع فلا يلزم التخصيص فان الاضياء وتجدد بسبب الحدوث الصدور والامكان قولهم علة
الحاجة هو الحدوث وليس كذلك فان الحدوث ما متاخر عن الايجاب والمتوقف عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان
فان الاستواء طرفي الممكن محوج في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل وواجبا له غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا لصفاته
وان كان مختارا في افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال فلا يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة
نقص بكمال قال المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان قيل بانه كمال في الصفات وتنقيص في الافعال
فلا بد من دليل فقيل انه لو لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب في الصفات كمال قطعا بخلاف
الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف فيه بحث لان هذا وجه اقناعي كما قيل اليقين لا يستتبع ان الايجاب
كمال في الجملة فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم
بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء اي لا يقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بالصفات قوله
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها اي من الذات والصفات قائم بذاته انه موصوف بصفات الالوهية و
لصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زائدة
على ذاته والكرامية نفي قدمها يعني بثبوت الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشاعرة الى نفي غيريتها و

عينيتها فان قيل اي نفع في جواب المص من طرف المعتزلة وهذا النفي اي قول المص لا هو ولا غيره في الكلام رفع النقيضين
اي العينية واللاعينية والغيرية وفي الحقيقة جمع بينهما اي بين النقيضين لان نفي الغيرية بقوله لا غيره صريحا مثلا
اثبات العينية ضمنا لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر واثباتها اي اثبات العينية مع نفي العينية صريحا
بقوله لا هو جمع بين النقيضين اي العينية ولا العينية فنقول لان نفي الغيرية الخ دليل كون الواجب في الحقيقة
جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين في الظاهر لكونه ظاهرا وكذا ان نفي العينية صريحا بقوله لا هو
جمع بينهما اي نفي العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع بين النقيضين لان المفهوم
من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر اي الشيء الآخر غيره فانا نريد بهذا التفسير هو الشيئان الذات لا يكون مفهوما
هما واحدا كالحيوان كما تامتين ويتبين كالانسان والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان وان
من وجه كالحيوان والابيض او متباينين كالانسان والفرس والآخر وان كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر فهما
كالعينان الذات يكون مفهومهما واحدا كالليث والاسد ولا يتصور بينهما وكذا قلنا جواب اهل السنة
قد فسروا ما اي الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الآخر
في يمكن الانفكاك بينهما اي بين الموجودين والعينية اي فسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت في اصلا فقد يكون
عينية وغيرية تنتفي بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكون
عينه ولا يوجد بدونه اي الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه
حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره والصفات مع الذات بعينها ان ذات الله تعالى موجود
قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا يعني
بالمغايرة التي نفيناها ههنا الا هذا وبعض الصفات كالعلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا العرض لا يوجد بدونها
فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون
الآخر وله فان ذات الله تعالى الخ دليل على ان الصفات لا يوجد بدون الذات والواحد من العشرة مثال
الجزء والكل يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاء الواحد بدون العشرة وبقاؤها بدونه اي بقاء العشرة بدون

الواحد

صريحا

الواحد اذ هو منها اي الواحد من العشرة فعدمها عدمه اي عدم العشرة عدم الواحد ووجودها وجوده اي وجود العشرة
وجود الواحد بخلاف الصفات المحدثة اي صفات المخلوقين من القيام والقعود والشم وغيرها فان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وان قيد الصفة بالمعينة ولم يطلق لان الصفة
الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها فان
قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثاني قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى
الثاني لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس
كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كما في
المتساويين كالانسان والناطق وفيه نظر الخ في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة
لانهم ان ارادوا اي المشايخ بصحة عدم الانفكاك من الجانبين اي كل واحد من الجانبين انتقض تفسير الغيرية بالعالم مع
الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه اي الصانع ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افراد ما عنه وهو ان النقض المذكور مع القطع
بالمغايرة اتفاقا عند المشايخ والمعتزلة وان اكتفوا اي بين واحد اي وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد
لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين ما في الذات بين الجزء والكل بدون الجزء والذات بدون الصفة وان
لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانه لا نخ ان ما يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا تم وجود الذات
بدون الصفة لان الصفة لازمة وجود الملزوم بدون اللازم محال وان يكون المراد الذات والصفات المحدثة
ولا نخ انهما ليسا بغيرين بل يمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون
الصفة وان لم يمكن من حيث ملزومة لها وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد وهذا جواب
ما يقال وهو ان يقال سلمنا لزوم اللزوم المغايرة بين الذات والصفات على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نخ
لزوم [illegible] الكل والجزء ذاتا اجزاء حيث [illegible] الكل لا يوجد بدون الكل كما الكل يوجد بدون الجزء فلا يكون عينين
ولا غيرين في جانبه من طرف المعتزلة تعود وما ذكر من استحالة بقاء الواحد الخ لا يقال المراد به اي بالغير المذكور

بيان
بد صحة

امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر هذا جواب المنظور طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك
من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا بالتغير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما
بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد معنى ثالث وهو امكان تصور
كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولو بالفرض اي وجود كل واحد منهما بدون
الآخر وان كان محالا اي ان كان المفروض محالا هذا جواب لقوله والعالم متصور موجود اثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع
يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل هذا جواب لقوله وما ذكرتم الا متى
الخ فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لكان
واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب لسؤال مقدر تقريره انكم قلتم ولو بالفرض وان كان
محالا والعالم فيه متصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على
الكل فاجاب عنه بقوله بخلاف الجزء مع الكل والحاصل ان وصف الاضافة معتبر يعني ان الواحد واحد من العشرة
من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك في تقابل ان يقول
اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم غير الصانع وامتناع الانفكاك
في الظاهر اي امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة ظاهر لانا نقول قد صرحوا اي اهل السنة بعدم المغايرة بين الصفات
اي صفات الله تعالى بناء على انها اي الصفات لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع الالف واللام عوض عن المضاف
اليه بعدم تقديره مع قطع النظر عن المغايرة فقد نافس فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع في صفات
الباري تعالى بانه يتصور الباء متعلق بمع القطع وجود البعض بدون البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض
الآخر كالحيوة انا فعلم انهم لم يريدوا بهذا المنع اي امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر فاصل هذا الجواب توجيه
الدائرة وهو ان يقال لا يجوز ان يكون مراد المشايخ بالتغير المذكور للمغايرة احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا
من عدم الجامعية وعدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان لا يكون بعض الصفات مغايرا لبعض الآخر مع انهم
صرحوا بعدم المغايرة ههنا فلا يكون التعريف ما نقلوا صحيحا مانعا فيه فلا يكون المذكور جائزا مع انه اي المعنى المذكور

لا يستقيم

لا يستقيم في العرض مع المحل يعني والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور
وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة ان في
الجواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
وكالعلة والمعلول بل بين الغير والغير لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك اي بعدم المغايرة فان قيل لم لا
يجوز ان يكون مرادهم انها اي الصفات لا هو بحسب المفهوم لان مفهوم الذات مغاير لمفهومها بلا شبهة فمفهوم
الصفات ولا غيره بحسب الوجود هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو ان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين
الى من طرف المصنف الجواب عن رفع التناقض وارتفاع حاصله ان يقال لا يلزم من قولهم لا هو ولا غيره
ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في النقيضين والتناقض وههنا ليس كذلك كما هو حكم
سائر المحمولات لان التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات بالنسبة الا موقوفة عليها فانه يشترط الاتحاد
بينهما بحسب الوجود رد عليه بالمحمول العدمي نحو زيد اعمى لان العدمي ليس له هوية خارجية وبالمحمول العرضي كالاب
مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف ولا يتحد تحققه في الوجود اجيب عن الاول بانه متأخر
الوجود عن الوصف في الذهن ويتحد معه في الخارج في صحة الحمل لان الحمل لو كان منافيا للموضوع في الخارج
لم يصح عليه والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح
وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا بانه هذا اي الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم انما يصح مثل
العالم والقادر بالنسبة الى الذات اي ذات الله تعالى لا في مثل العلم لانه غيره بحسب الوجود ولا في العلم غير الذات
والقدرة مع ان الكلام فيه اي في العلم والقدرة ولا في الاجزاء الغير المحمولة اي لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره مع انه لا
يصدق عليها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وذكر في التبصرة ان يكون الواحد من العشرة واليد من
زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك اي كون الواحد غير العشرة
جميع المعتزلة وعدوا ذلك اي نفي الغيرية من جهالته اي جعفر وهذا اي عدم المغايرة لا ان العشرة اسم لجميع

لان الحمل

الافراد وتساوي لكل فرد مع اعتباره كالواحد من التسعة فلو كان الواحد عين العشرة اي عين العشرة يصير الواحد عين نفسه
لانه من العشرة ولان نفي بعض الآحاد فلو كان عين جميع الآحاد لكان عين نفسه وان يكون العشرة بدون واحد
وكذا لو كان زيد عشرة اي عين زيد لكان اليد عين نفسها هذا كلامه اي البقرة ولا لجمع ما فيه لانه يلزم من كون الواحد
عين العشرة كونه عين نفسه كذا ويلزم من كون اليد عين زيد كونها عين نفسها لان العشرة لم تطلق على فرد من الافراد بل
كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على اليد بل على المجموع الا يرى لو حلف بان قال والله ليس على زيد عشرة ولم على
درهم لم يحنث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا لكل واحد واحد من الافراد والآحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد
ومنها اي صفات الازلية العلم وهو صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها اي عند تعلق الصفة بالمعلومات
ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف في هذه التعريفات دور لان تعريفهم بمعنى الاصطلاحي والمعرف المعنى
اللغوي او لا يمتنع من باب الاشتقاق منهما والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اي عند تعلق القدرة
بالمقدورات اي بالايجاد والاعدام تحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحدوث لا ذاته
الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث فلا يشكل ان كلام التأثير والتعلق مجرد في القدرة فيمثله يجري
في سائر الصفات ايضا والحياة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اي الحياة بمعنى القوة اي غيره عند اعتدال المزاج
والمزاج يتعلق في الباري تعالى يجب تنزيهه منه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطع الثبوت لجواز ان يكون
ذاته مقتضية لصحة العلم بلا حاجة الى صفة تخلقه حقيقة الحياة والقوة وهي بمعنى القدرة او وردا شعارا
بانها تطلق على القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا
تاما فتنكشف المسموعات والمبصرات للباري تعالى لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة في المبصر
ووصول الهواء في السمع ولا يلزم من قدمهما اي قدم العلم والقدرة قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب
ما يقال وهو انا نقول اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات و
المعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه واجاب عنه بقوله ولا يلزم الخ حاصله انا نقول
اي يلزم القدم ان لو كانت في التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقدم انما هو مبدأ التعلقات وهو موصوف

بها

عند تعلقها صح

التخييل صح

67

فلا يلزم من قدم السمع والبصر

بها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانهما اي العلم والقدرة صفات
قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث فيل يتجدد بها تحدث الكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع
والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر فان قلت لا يلزم من امتناع المشهود في الحواس امتناعه
للبصر بلا حاسة والباري تعالى حاسة قلت المشهود الخارجي الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء
كان بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهي وانما المشهود العقلي فهو عين العلم الاجرم ان المشهود وامر اضافي فلا
يلزم من تجدده كون الباري محلا للحوادث ولا يلزم تخييل لان ما هو مشهود كان معلوما له تعالى قبل ابانه فيصدق
قوله تعالى وهو بكل شيء عليم والارادة والمشيئة هما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
اي الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل اي جميع المقدورات او الازمان لان
شان القدرة التأثير لا الترجيح كما في الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة وكون عطف عليه مع استواء تعلق العلم
تابعا للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضية للوقوع بل لا بد قبل التعلق من صفة مقتضية
يعني نسبة الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى التصديق على السوية بالضرورة لا نفس العلم كما قال
الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا والا لزم الدور وفيما
ذكرنا في قوله وهي صفات ازلية في تعداده هذه الاوصاف تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة اي رد على الكرامية
حيث قالوا المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول كل ما شاء الله تعالى والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى اي قال
الكرامية ان الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ورد عليه بانه يستحيل قيام الحادثة بذات الله تعالى وبانه صدور الارادة
الحادثة عن الباري تعالى ليس الا بالارادة فيتوقف على الارادة فيتسلسل قيل ان الارادة الحادثة يجوز ان تستند الى
المشيئة القديمة فلا يتسلسل كاستناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة و على من زعم اي رد على من زعم
ان معنى ارادة الله تعالى فعله اي فعل العبد انه ليس بمكره اي مع اسمه وجبره جزافا ولا ساه ولا مغلوب وهذا
التزام من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخي فانه يقول ان الله تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف
مجازا فان قيل ارادة الله تعالى كذا فلا يخ اما ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فعله وهو

غير ساه ولا مكره ومضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه امر به فلا يكون الارادة صفة حقيقية في ذات الله تعالى ومعنى ارادة
الله تعالى فعل غيره اي انه امر به قوله ومعنى ارادته عطف على المعنى السابقة السابق كيف الاستفهام للاستبعاد
اي كيف يكون ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه امرا به والحال ان الامر لو جد بدون الارادة وان كانت عبارة
عنه لما وجد بدونها وقد امر كل مكلف وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا كان او كافرا فذكر الكافر او انثى بالايمان
وسائر الواجبات مثل الصلوة ونحوها ولو شاء لوقع اي لو شاء الله تعالى الايمان وسائر الواجبات لوقع بخلاف الا
وان كان كذلك فلا يكون بمعنى الارادة كما زعمه المعتزلة والا لزم بطلان وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف
والملزوم مثله اي المشيئة اذا كان بعد كيف اسم فهو في محل الرفع وان كان فعلا في محل النصب على الحال فقيل المشيئة والارادة فهو
ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون والارادة صفة ازلية ايضا لا يطلع
عليها المذكورات الا ان المشيئة في فناه يقتضي الوجود والارادة يقتضي الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته ان شئت
طلاقك فنوى الطلاق يقع ولا يقع في الارادة وانما نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب وان
يقتضي الوقوع الا الطلب وان الطلب يقتضي وجود المطلوب ولا يقتضي الوقوع نسخ ولا يقتضي الوقوع والفعل
والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وتسمى الحقيقة وعدل المصنف عن لفظ الخلق يعني خلق الله والخلق مع ان
لفظ الخلق اصح لشيوع استعمال الخلق في المخلوق يعني لو قال الخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس
كذلك ولاجل ذلك عدل عنه والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اي صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول
مثل التخليق والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور اشارة
الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما استند الى الله تعالى كل منها راجع
الى صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى هي التكوين اي الايجاد من العدم الى الوجود فقوله كل منها خبره كما زعم
الاشعري من انها اي المذكورات اضافات وصفات للافعال للذات يعني ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم
والاماتة والمراد بصفات الذات التي يلزم النقص من سلبها والصفات التي لا يلزم النقص من سلبها والكلام
وهي صفة ازلية عبر عنها اي عن صفة بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف هذا اذا عبر عنه باللسان العربي

وان عبر

وان عبر بالسريانية فزبور او باليونانية فانجيل او بالعبرية فتورية والمسمى في الكل واحد وهو الكلام النفسي وذلك
ان كل معنى يامر وينهى ويخبر وغير ذلك من نفس معنى وذلك لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسي
النفسي عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات ثم يدل اي يشير عليه اي على المعنى بالعبارة
او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صفة
الكلام لانه عين العلم فاجاب بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة اي
الكلام غير الارادة لانه اي الانسان قد يامر بما لا يريده كمن يامر عبده قصدا الى اظهار عصيانه اي عصيان عبده
عدم امتثاله اي تكبره لاوامره ضمير راجع الى امر هذا انما يدل على ثبوت مغايرة على الانسان لكلامه ولا يتم التقريب
تقرب اذا اخبر بذلك اثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه اي عصيانه عبده اذ الانسان ثم عدم لا يعلمه يكون فضلا في ذهنه
عن عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس بعلم وكذا اذا امر الانسان بما لا يريده فيكون في عدم الارادة كلاما نفسيا
دون الارادة كما امر الله تعالى ابا لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد ايمان ابي لهب لانه لو اراد ايمانه لكان مؤمنا لان
ارادته تعالى موجب الوقوع فلو كان الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونهما واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه
نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم وغير الارادة في المخلوق ان يكون غيرا في الخالق وسمي هذا كلاما نفسيا
اي المعنى الذي وجد في النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه
امرا ونهيا وخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذي يريد المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبا
او الالفاظ المتركبة من الحروف وهذا اختيار الشيخ ابا منصور الماتريدي وهو قدوة اهل السنة
في باب العقايد جزاه الله تعالى خيرا على ما نبأنا اشار اليه الاخطل وهو من قدماء الشعراء بقوله ان الكلام
في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما في النفس ولا يدل
على مغايرته للعلم والارادة وقال عمر رضي الله عنه زورت اي رتبت في نفسي مقالة وكلاما وكرما نصب على
الظرفية من صفة الاحياء وما للتأكيد معنى الكثرة والعامل قوله تقول في نفسي تقول لصاحبك اني في
نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل

[illegible]

عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن ذلك
واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه
اخبار عنه بكونه صادقا وهو كلام خاص له فاثبات الكلام به دور قلنا لا نم ان تصديقه كلام بل هو
اظهار المعجزة والمعجزة على وفق دعواه هو الذي يدل على صدقه ثبت او لم يثبت مع القطع بامتناع
التكلم اي التلفظ من غير ثبوت صفة الكلام اي المعنى فثبت اي اذا كان كذلك ان له تعالى صفات
ازلية هي العلم والقدرة والعلم والارادة والتكوين قيل الصفات الثمانية هي الحياة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر والبقاء وفعله تعالى من هذه الصفات مع التكوين ولما هو ظرف
بمعنى اذا يستعمل استعمال المشروط يليه ماض لفظا او معنى كما لم يكن كان في الثلثة الاخيرة كانه اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام يعلم مما سبق فما الحاجة
الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المستغنى عنه فاجاب بقوله ولما كان في الثلثة الاخيرة اي الارادة
والتكوين والكلام زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها اي اثبات الثلثة الاخيرة وقدمها
وفصل الكلام بعض التفصيل فقال اي المص وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له اي الله تعالى
ضرورة امتناع اثبات المشتق وهو لفظ متكلم لشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وهو لفظ
التكلم وفي هذا في قوله صفة رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك
او النبي عم او اللوح المحفوظ او جبرائيل عم وليس صفة له تعالى يعني قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى
مخلوق غير قائم بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني وهي حادثة
قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبي عم وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى
كونه متكلما ايجاد هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوص واستدلوا على
ذلك بان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذا في الغائب وايضا ان دلالة الكلام
مشتمل على الاخبارات عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكا

والجبل

والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا في الازل فلا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم
وهو سفه فيجب تعالى الله تعالى عن ذلك ازليته ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لانه لو كان حادثا
لكان التعري عن الكلام في الازل ثابتا فيتغير عما عليه وقبول التغير من امارات الحدوث ليس كلامه من
جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اي الحروف والاصوات اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي بل
الباري تعالى متكلم بكلام ازلي قائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات
تسمى كلام الله تعالى لدلالتها عليه كما ان الله تعالى يسمى بعبارات الفلاسفة وفي لسان ما بالفاظ مختلفة والمسمى
واحد قال الامام في الاخبار ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره وفي هذا اي في قوله
ليس من جنس الحروف رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات و
الحروف ومع ذلك فهو قديم اي قديم عند الحنابلة الا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس
الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الش ره بقوله بقوله وله صفات ازلية لا
كما زعمت الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات اي بذات
الله تعالى منافية للسكوت اي الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليها اي على التكلم والآفة هي التي عدم
مطاوعة الالات اي عدم المطاوعة على ارادة المتكلم في نفسه اما بحسب الفطرة اي الخلقة القابلة
لقبول التربية كالحديث ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث كما في الاخرس او بحسب
ضعفها اي الالات وعدم بلوغها اي الالات حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا اي كون الكلام منافيا
للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي وان كان البحث في النفسي لا في
الكلام اللفظي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ حاصل السؤال ان يقال انكم قلتم ليس من جنس
الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهي منافية للسكوت والآفة لانه يفهم
من الاول بان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظي

وعن الثاني يفهم ان

المجم

سا
كانه الاخرس

الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وما هذا الا تناقض او يقال ان هذا
التعريف انما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود تعريف الكلام النفسي قلنا المراد السكوت
والآفة الباطنيتان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك اي على ارادة التكلم فحينئذ يكون
تقدير الكلام قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون
تقدير قوله اي بعدم مطاوعة الالات على عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي
مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسي مناف للسكوت والآفة النفسيين
لان المتكلم بالكلام الظاهري لا بد ان يريد في نفسه اولا ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك
التقدير منه كلام باطني للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن ذلك التقدير ولان السكوت
اللفظي عند النطق اللفظي دون الكلام المعنوي الذي هو ضد السكوت المعنوي وكلامنا
في كلام المعنوي وعن مدلول اللفظي والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت
الباطني والآفة الظاهريين ان الآفة والسكوت الباطنيين عموم وخصوص مطلق لانه كلما لم يقدر
على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم انه لا يقدر على ذلك في نفسه
واما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلي واما بين السكوت الظاهري فعموم وخصوص
من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا
الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهرية عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في العقل
ووجود الآفة الاولى في الاخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون والتأمل النسبة بين الباقي ويعرف بالتأمل
والله تعالى متكلم بها اي بتلك الصفة آمر وناه مخبر يعني انه اي صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي
والخبر لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكثر الى الجزئيات الحقيقية او مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجية
لانها لا يكون هوية واحدة كساير الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فباعتبارها يتكثر
تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك باختلاف التعلقات اي تعلق صفة الكلام

بالمأمور به

بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا كالعلم والقدرة وساير
الصفات اي الارادة والتكوين فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر انما هو في التعلقات والاضافات
لما ان ذلك اي كون الصفة واحدة اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة واحد
من الصفات فيه بحث لان هذا دليل ظني لجواز التكثر في الصفات ولانه لا دليل على تكثر كل منها
في نفسها اي من الكلام والعلم وغيرهما وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل وعدم علمه به لا يستلزم عدم
المدلول والمسئلة مما يطلب فيه التعيين فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام
لا يعقل وجوده اي الكلام بدونها اي بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو
ان يقال وان دل دليلكم على صفة واحدة والتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات ولكن
عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي متحقق في هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدونها
هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤها مستلزما لانتفاء ذلك الكلي فقد وجد
هذه الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انه اي الامر والنهي والخبر فالكلام ممنوع بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك اي حصر وتنوع احد الاقسام فيما لا يزال اي في المستقبل واما
في الازل فلا انقسام اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المقسم المنقسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة
الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب
فلا يجوز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى هذه الصفة غير معقول فانا قوله
اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحد ان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات
وهذا كما تقول بكون زيد مع عمرو متحدا ثم تكثر او بطلانه بديهي ومنشأه بعض الفضلاء رجل
اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كاه هذا امر بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهي له
عن الخروج عن الدار واخبار بدخول الامير البلد واستخبار عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل
زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ومع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول

في كلام اللفظي لا النفسي اذ لا يتحقق معنى واحد يكون امرا او نهيا وخبرا وذهب بعضهم وهو الامام الرازي

الى انه اي الكلام في الازل خبر ومرجع الكل اي سائر الاقسام اليه اي الى الخبر لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق

الثواب على الفعل والعقاب على الترك اي على تركه موجبا للعقاب يعني اقيموا الصلوة انه اقمت الصلوة فانت

مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب والنهي على العكس اي حقيقة النهي الاخبار عن كون الامتناع

من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب وحاصل الاستخبار اي الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام

وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد ما ذهب اليه البعض قيل لا يخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا

وهو ان الكل في الازل واحد ودفعه رفعه بانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الامر والنهي والخبر بالضرورة

لان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاءات واستلزام البعض

للبعض لا يوجب الاتحاد في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق

الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل رد على قوله الله تعالى متكلم بها امرا ونهيا وخبرا

الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث يعني ان السفه الخفة وزمانه سعيه اي خفيف العبث هو

السعي لا لغرض صحيح والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا

نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجد

بعد وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم عم بقوله وعصى آدم ربه فغوى وعن ابراهيم رب اجعل

هذا البلد آمنا ونظائر هذا كثيرة قبل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال

غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله تعالى محال قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا

ونهيا وخبرا بل صفة حقيقية في الازل فيكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل

كما هو البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال مبني على كونه تعالى امرا او نهيا وخبرا في الازل يعني

اخبار الله تعالى لا يتغير الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى في الازل وهو اخبار نوح عم عن

ارسال نوح عم مطلق وانه باق من الازل الى الابد لا فيقبل الارسال كما في الصفة الدالة عليه انا

نرسل

نرسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان آدم عم وغيره وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم بوجود

زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان والتغير في الافعال

بالنظر الى المعلول لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا في الاخبار ونظيره من المحسوسات

الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كان قدامه واذا حول ظهره كانت خلفه واذا حول عينه كانت

عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا يتغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان

والى هذا الجواب اشار ان شارحا بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا

كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا فيكون معنى مخاطب على حسب زمانه وعلمه وان جعلنا في

اي وان جعلنا كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا كما هو مذهب البعض الاخر فلا امر في الازل لا ايجاب تحصيل

المأمور به كالصلوة في وقت وجود المأمور اي العبد قوله لا ايجاب تحصيل المأمور به انما يلزم السفه

ان لو كان امر الله ونهيه واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى الايجاب وقت وجوده اي وقت

تعلق الامر بالمكلف للامتثال وهو عين الحكمة التي هي ضد السفه وحرون اي المأمور اهل التحصيل له

اي لتحصيل المأمور به فيكفي الامر لذلك اي الايجاب المذكور ووجود المأمور في علم الامر يعني ان

الامر للمعدوم ليجب في الحال لا يجوز واما الامر ليجب وقت وجوده فجائز ونقول بعبارة اخرى

المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا ترى ان المنزل على النبي عم كان امرا او نهيا لمن كان

موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والا

نتهاء على المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن الايجاب عنه وهو ان

يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والاخر حسي والمخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي

المخبر الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كان الاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج كما

اذا قدر الرجل ابنا له فامر اي الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار جواب على قوله

والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة

بالنظر

بيان لا يتصف

بيان في علم الامر

مذهب

اذ لا ماضي وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار محض خال عن الزمان ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
لان الماضي ما سبق التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا لم يتصور فيه
ذلك بل يتصف به كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه
الخطاب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال والاستقبال لتنزهه عن الزمان كما ان علمه
ازلي لا يتغير بتغير الازمان لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الازمان بل يتغير تعلقه واضافته ولا يلزم
من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية ولما فرغ اي المص بازلية الكلام حاول اي طلب
التنبيه على ان القران قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو اي الكلام اللفظي
الحادث فقال القران فعلان بمعنى المفعول جعل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبي عم وفي اللغة
من القرء وهو الجمع ويقال قرأت الماء في الحوض اي جمعته فيه وفي العرفية اسم للمدينة لاجتماع
الناس فيه كلام الله تعالى غير مخلوق والكلام في اللغة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة
عن حروف منظومة واصوات منقطعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافي السكوت
والخرس وعقب القران بكلام الله تعالى يعني قال المص القران كلام الله تعالى غير مخلوق وما قيل غير مخلوق
مع ان هذا اخف من الاول والخفة مطلوبة عندهم لما ذكر المشايخ تعليل عقب هذا نه بيان ما في
لما نقول القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من
الاصوات والحروف قديمة لان اطلاق القران على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسي لما
ان اطلاق الكلام على النفسي اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كما ذهب اليه الحنابلة اي اصحاب
احمد بن حنبل جهلا لما هو ثابت في نفس الامر وعنادا حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات و
الحروف المرتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتيب الاجزاء في الوجود
بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقول بقدم شخصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن
الحدود وهو المجتهد والثاني ترتيبها الذاتي بمعنى ان كل جزء من حيث اذا كان ما عكس ترتيبه فسد

الاجزاء

معناه

بتغيير صح

بالجزء الاول

معناه فان صورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ او انقلب لم يكن قرآنا وعدم شيء بالشخص
ممكن او نقول ان تعاقب الوجود فينا لقصور الآلة وقديمة في الباري تعالى بلا تعاقب بناء على ان الموجود
واحد والوجود مختلف ونسبة الاحمد الى الجهل والعناد مع انا سوء الظن لقائله واقام اي المص غير المخلوق
مقام غير الحادث يعني قال المص كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القران كلام الله تعالى غير حادثة مع انه اشهر من
الاول تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عم القران كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال هذا في تتمة الحديث انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيص على محل الخلاف بالعبارة
المشهورة فيما بين الفريقين اي المعتزلة واهل السنة وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا اي لكونه
العبارة المشهورة بين الفريقين ان القران مخلوق او غير مخلوق يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن اي
يسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القران ولا يقال مسئلة حدوث القران واعلم ان العلماء اختلفوا في
لفظ القران فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في
لوح محفوظ وذهب الى انه لفظ جبرائيل ع م لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل ع م وزعم آخرون
انه لفظ محمد عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى
فيكون اللفظ لمحمد عم وتحقيق الخلاف في ان القران مخلوق او غير مخلوق بيننا وبينهم اي المعتزلة يرجع الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والا اي وان لا يرجع اليه فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم
اي المعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام النفسي بل ينفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي لا يقولون بانه حادث
ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له اي المتكلم سوى انه
متصف بالكلام النفسي لان ثبوت المشتق لشيء يستلزم ثبوت ماخذ الاشتقاق والاتصاف اما بالكلام
النفسي القديم واما بالكلام النفسي الحادث والثاني باطل فتعين الاول ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته
فتعلق النفسي القديم واما تمسكهم اي تمسك المعتزلة بنفي الكلام النفسي بان القران متصف بما هو من صفات
المخلوق وسمات اي علامات الحدوث من التاليف بيان ما والتنظيم والانزال والتنزيل اي نقل الشيء من الاعلى

التنظيم بيانه

الى السفلي وهو انما يتحقق المعنى بتوسط الحروف والآيات الجامعة لها ولتعلق نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه
الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول فيلقيه على الرسول والتنزيل
قبل الانزال يستعمل في الدفعي والتنزيل في التدريج وكونه متعلقا بنحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي انما يكون في
الالفاظ مسموعا لقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ
والحروف وفصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يكون جواب اما اي الاستدلال المذكور حجة على الحنابلة القائلين بقدم
القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات لا علينا لانا قائلون ايضا اي كالمعتزلة بحدوث النظم وانما الكلام
اي البحث في المعنى القديم اي الكلام النفسي والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها اي في حق الاصوات والحروف كجبرائيل ع او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ و
اللوح المحفوظ خلق الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور عرضه كما بين السماء والارض
ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء واما
يتوسط هيئة واحدة لم يقرأه الله تعالى من اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اي بين المعتزلة اي ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى
الاول وبعضهم بالمعنى الثاني وانت خبير بان مآل قول المعتزلة حاصله ان يقال لا نزاع انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها او بمعنى اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام لا الذي
اوجده بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها اي الحركة والا اي وان لم يكن المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده
لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له اي للباري بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل في الغير واسود بمعنى
ايجاد السواد في الغير وبقوله المخلوقة له احتراز عن الاعراض الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال الاختيارية للعباد
تعالى عن ذلك اي عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما
لم يطلق عليه لاشعاره معنى الانفعال بحسب اللغة فلا يرد ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود على الله تعالى لغة
ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فكان البحث لغويا ومن اقوى شبه المعتزلة في نفي
الكلام النفسي انكم ايها المتكلمون متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي اي جانبي المصاحف تواترا

وهذا

وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه اي القرآن مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة مسموعا
بالآذان وكل ذلك اي كونه مكتوبا ومقروا ومسموعا من سمات الحدوث بالضرورة فاشار اي المصنف الى
الجواب عنه اي عن اقوى الشبه بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي باشكال
الكتابة اي بسبب اشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه اي على كلام الله تعالى محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ
المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك اي بالحروف الملفوظة
المسموعة ايضا كما قرئ بالسنتنا غير حال فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوبا في مصاحفنا ليس القرآن حالا
في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان اي القرآن الازلي غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومثاله
في نفس المعنى فقط لا عينه بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم اي النظم اللفظي الحسي
الدال عليه اي على معنى قديم ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من
كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتا وحرفا فالقول بكونه اي بكون المعنى القديم
مكتوبا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة في الذهن وكذا كونه منزلا لان جبرائيل ع
ادرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل لذات الكلام واما القرآن الحادث فاتصافه
بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم ينزل الى النبي ع
لم يصح في الحادث ويصح في القديم لكنه سؤال ادبي حاصل جواب المص على المعتزلة ان هذا الاتفاق المذكور
بين العلماء على كون القرآن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجازا
بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة وتحقيقه اي تحقيق الجواب المذكور ان للشيء وجودا في الاعيان اي في الخارج
في نفس الامر ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة
وهي اي العبارة على ما في الاذهان وهو اي الذي في الاذهان على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة
وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية

فيكون الكتابة دالة دون مدلول وما في الذهن مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا و
مدلولا فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة
في الخارج اي الكلام النفسي وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات كالانزال والتنزيل
وكونه معجزا او غير ذلك يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي
الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود الشيء في العبارة او المخيلة معطوف على الالفاظ كما في قولنا
حفظت القرآن هذا مثال وجود الشيء في الاذهان او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس
القرآن هذا مثال وجوده في الكتابة ووجوده في الكتابة ووجود الشيء في الاعيان حقيقة ووجوده في الاذهان
وفي العبارة والكتابة مجاز وتعلق المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوق فان تعلق المس حادث ومتعلق
محل الحوادث حادث وهكذا في القرآن والحفظ ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى
القديم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام
اللفظي لما عرف ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظي واللازم بط وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما
كان اه عرف ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اي جعل ائمة الاصول القرآن اسما
للنظم والمعنى جميعا اي مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا
لمجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ ولا لمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى فقوله لا لمجرد المعنى نفي لما روي عن ابي حنيفة
انه اعتبر مجرد المعنى في صحة جواز الصلوة خاصة واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري
الى انه يجوز ان يسمع استدل على ذلك بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى وسماع موسى عليه السلام كلامه لكن سماعه
عن الصوت والحروف لا يكون الا بخرق العادة ومنعه الاستاد ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار
الشيخ ابي منصور يعني قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل عليه اي على كلام الله تعالى قوله يسمع
خبر فقوله يعني قوله كما يقال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا يسمع بل معناه سمعت ما يدل على
علمه وكما يقال انظر الى قدرة الله تعالى اي ما يدل على قدرة الله تعالى فموسى عليه السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى

اي

اي يسمع صوتا يخلقه الله تعالى في كل جانب موسى عليه السلام لكن لما كان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان غير
موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان
بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم واما غيره من الانبياء عليهم السلام فلا يكلمهم الله تعالى الا بواسطة الكتاب و
الملك فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في القديم مجازا اي مجازا مرسلا تسمية للدال باسم المدلول في النظم
المؤتلف لصح نفيه عنه اي نفي النظم المؤتلف عن كلام الله تعالى بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل
الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا
الملزوم وهو كونه مجازا في النظم المؤتلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل
السور فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته وكذا من ذكر كلمة في القرآن فقال ما منه يكفر وفي الكشاف زاده
عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انما هو اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه
ان ابدال الكلمة بكلمة يجوز اذا ادت معناه فان قيل على اي شيء يرد هذا السؤال مما سبق قلت لعله
يرد على قول البعض حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث او حمله لعله يرد على قوله انه رد واما
دث الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث
او لعله على قول الشارح ايضا بمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى حتى يسمع ما يدل على كلام الله تعالى لانه يفهم منه
ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث او لعله ابتداء كلام فلا يرد على شيء مما سبق من الانبياء
وايضا اشارة الى دليل على المعجز المتحدى به التحدي طلب المعارضة لاظهار عجز المطلوب كما في قوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك اي اظهار التحدي انما يتصور في النظم المؤتلف
الى السور المفصل اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله
والمعارضة لا يكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤتلف كلاما حقيقة كما للانبياء لم يكن
الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى فلهذا التحقيق وانما قال
التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى لم اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ فرد هذا المذ

هب

بقوله التحقيق ان الكلام تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام
الى الله تعالى كونه اي كون الكلام صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى
الاضافة في قوله كلام الله تعالى انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فعلى هذا يكون القول بكون
الالفاظ بلفظ جبرائيل عم او بلفظ محمد عم ليس على ما ينبغي بل نظمه وتاليفه محض خلق الله تعالى فلهذا صار معجزا
لا يكون للبشر معارضة فلا يصح النفي اصلا اي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام
اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيها عن الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس
باسد بل غيره ولا يكون الاعجاز جواب بقوله وايضا المعجز الخ والتحدي الا في كلام الله تعالى لان النظم
المؤلف يصدق عليه كلام الله بالاشتراك وما وقع في عبارات المشايخ من انه مجاز كانه اشارة الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسي والكلام اللفظي وحقيقة فيهما مع ان
بعض المشايخ من اهل الحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز في الكلام اللفظي فاجاب عنه بقوله وما وقع
في عبارات بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول
هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع والثاني هو اللفظ الذي
وضع لمعنى بواسطة شيء آخر والمراد بالمجاز في عبارات بعض المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الاول
فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر فسأل وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اي بلا واسطة اسم للمعنى
القائم بالنفس اي بذات الله تعالى وتسمية اللفظ به اي بالكلام ووضعه اي وضع الكلام لذلك اي
للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى الذي فلا نزاع لهم اي للمشايخ في الوضع والتسمية
لان التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي وذهب بعض
المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين الى ان المعنى اي لفظ المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى
معنى قديم ليس بمعنى مقابل اللفظ حتى يراد به اي بالمعنى مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين

في مقابلة

اي الذات

قائم بالنفس

اي الذات والجوهر والمراد به اي بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته في يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما
ليس قائما بذاته كسائر الصفات ومرادهم اي مراد مشايخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى لان المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى
حادثا في الانسان شامل لهما اي للنظم والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم اي الاسم الذي هو شامل
لهما تحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول هو يقابل
اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا
والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا معنى اي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ او
كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموما وخصوصا من وجه فمراد المشايخ بالمعنى في قولهم كلام
الله تعالى معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثاني متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين
قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفتين له وهو اي القرآن الذي اسم للفظ والمعنى قديم لا اي ليس
قديما كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المترتب الاجزاء اي الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى
ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث فانه بديهي
الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى اضراب
عن لا كما زعمت الحنابلة ان اللفظ القائم بالنفس اي بذات الباري تعالى ليس بمرتب الاجزاء
اي ليس وجود بعضها مشروطا بعد البعض في نفسه اي في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء ما يكون حادثا
كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في
التلفظ والقراءة لعدم مساعدة اي موافقة الآلة وهذا اي كون اللفظ قائما بنفس الحافظ
من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل في التلفظ معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
يعني انهم ما يريدوا بالمقروء معنى مقابل اللفظ كما زعم البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ
القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسي قديم كمعناه واللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث واما

القائم اي اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتب فيه اي في القائم بذات الله تعالى حتى ان من سمع كلام
الله تعالى سمعه اي كلامه غير مترتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا اي المذكور حاصل كلامه
اي بعض المحققين وهذا اي حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قائما حال من لفظا بالنفس غير مؤلف
من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروطة وجود بعضها اي الحروف بعدم البعض هذا الشرط
بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض
الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعري ولا من الاشكال اي غير مؤلف من
الاشكال المترتبة الدالة عليه اي على اللفظ القائم بالنفس ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
لذلك البعض مولانا عصد الملة والدين لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله اي في خيال الحافظ بحيث اذا التفت اليها اي الى صور الحروف كان اي
الكلام القائم بنفس الحافظ كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ
كان اي الكلام القائم بنفس الحافظ كلاما مسموعا اي لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس
بل ما نتعقله هو المعاني والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قيل قيام اللفظ
المسموع بالنفس معقول لقوم قد تحقق بل واقع فان السالك اذا ترقى الى مرتبة ذكر القلب
سمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه سمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع
غير قار كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه اي عن
التكوين بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اشتغالهم بانه صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة
فروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر
من هذه العبارة كونه صفة اضافية يتخلف عنه الكون لكنهم ارادوا بها مبدا الاخراج وفرقوا
بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود
بالفعل

76
بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تاثير
التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا
مختارا او القول بان الواجب الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى القسم الاول وصف لله تعالى
لاطباق اي اتفاق العقل والنقل من الانبياء على انه خالق للعالم قال الله تعالى خالق كل شيء مكون له
اي العالم وامتناع اطلاق اي حمل اسم المشتق اي الخالق والمكون على الشيء من غير ان يكون ماخذ
الاشتقاق اي الخلق والتكوين وصفا له قائما به اي بالشيء ازليته اي التكوين ازلي والمكون حادث
وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلي في وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته
في شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة في الحال بل تعلق
طلاقها برمضان لان التطليق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان بل رابطه بوجود رمضان فلعله في رمضان لوجود
الاول اي الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه يمتنع قيام الحوادث بذاته
اي بذات الله تعالى لما مر والثاني انه تعالى وصف في مدح ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في
الازل خالقا لزم الكذب والتمدح بما ليس فيه اجيب بان الاخبار في الازلي لا يقتضي بثبوته كقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا بل اخبار انه تعالى حسب حال المخاطب ولو كان الموصوف ثابتا حال توجه
الخطاب صح الوصف ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بطريق الماضي والمستقبل او العدول الى
المجاز ان يجوز الخالق على حقيقته واللازم بط وكذا الملزوم اي الكذب والعدول الى المجاز بط اما بطلان
الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول
اليه فلان العدول انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى
خالقا في الازل اي الخالق فيما يستقبل او القادر عليه من غير تعذر الحقيقة في مقلوح الى المجاز اي لزم العدول
الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة على انه اي مع انه لو جاز اطلاق الخالق عليه اي على
الله تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يتعذر هو اي الله تعالى عليه الى ما هو راجع الى ما في الاعراض
راجع الى ما
الى الله

بيان ما اي الطلاق لكل مشتق يعتبر على ماخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر على السواد والاحمر
بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد يرد عليه ان الجواز العقلي مسلم والشرعي ممنوع
لتوقفه على الاذن واللازم بط وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق والثالث انه اي
التكوين لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو مح والقول بان تكوين التكوين
عينه بط لان كون التأثير عين الاثر الحاصل منه بط بل حقيقة يرجع الى سلب تكوين التكوين و
يلزم منه اي من حدوث التكوين استحالة تكوين تكون العالم لان تكون العالم مستلزم للتسلسل المح
والمستلزم للمحال مح مع انه اي تكون العالم مشاهد واما بدونه اي بدون تكوين آخر فيستغني الحادث
اي التكوين الاول عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث
بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع وهو مح لان الله تعالى قال كل
يوم هو في شان والرابع انه اي التكوين لو حدث لحدث اما في ذاته اي في ذات الله تعالى على ما ذهب
اليه الكرامية فيصير الله محلا للحوادث او في غيره اي غير ذات الله تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة
من ان تكوين كل جسم قائم به اي بالجسم فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه لان المكون من قام به التكوين
على ان هذا الكلام لا يصح في الاعراض كلا لان في قيام الشيء بالعرض مح ولان التكوين لو كان هو المكون
او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون قديما والخصم انما امتنع عن
القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال
وهو قيام الشيء بالعرض ولا خفاء في ان سنيته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية
اي لا تكون بالقياس الى الغير كالعلم والقدرة اي مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة
ازلية على ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا
كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا تتم هذه الادلة
لانه حينئذ لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده

غير

غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له والمحققون من المتكلمين على انه اي التكوين من الاضافات
والاعتبارات العقلية بمعنى الاعتبار النظري الامور يعرف بها شيء آخر مع خبرها وهذا ميل
الى مذهب الاشعري لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شيء آخر ومذكورا اي كون الصانع
مذكورا بالسنتنا ومعبودا بالنسبة الى عبادتنا مميتا ومحييا ونحو ذلك مثل كونه موجودا والحاصل في الازل
هو مبدا اي علة التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك يعني ان الحاصل في الازل هو
مبدء هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه
الى المخلوق فتسمى تخليقا وباعتبار تعلقه الى المرزوق فتسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحيوة تسمى احياء
وباعتبار تعلقه بالموت تسمى اماتة وغير ذلك من الاعتبارات والاضافات ولا دليل على كونه صفة
اخرى سوى القدرة والارادة اي كون ذلك المبدء صفة مستقلة سوى القدرة الخ فان القدرة
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لم يكن القدرة مبدء للتخليق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن
وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود تكوين الممكن وعدمه على
السواء لكن مع انضمام الارادة تخصص احد الجانبين اي العدم والوجود ولما استدل القائلون بحدوث
التكوين بانه لا يتصور بدون المكون لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة لا تتحقق بدون
المنتسبين كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو مح
اشار الى جواب لما ان الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه اي تخليق الواجب للعالم ولكل جزء
من اجزائه اي اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك لا في الازل بل
لوقت وجوده اي العالم يعني لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن
تعلق التكوين بالمكونات حادثا وليس كذلك كما في العلم والقدرة على حسب علمه وارادته
اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجد في وقته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث

التعلق وكما في العلم والقدرة وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها اي الصفات قدم متعلقاتها
لكون تعلقها اي تعلق الصفات حادثة فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي كمن جرح
انسانا يوم السبت فسرى من يوم الجمعة حتى مات المجروح فالقتل من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة
فكذا هذا وهذا جواب المص بتحقيق ما يقال وقائل هذا القول صاحب الاصول الصابوني وقد ذكره
صاحب البداية ان وجود العالم ان تعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء
الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق اي تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته
فاما ان يستلزم ذلك اي التعلق قدم ما يتعلق وجوده به الها في وجوده راجع اليه اما وهو عبارة عن
العالم والتحيز به عايدا الى ذات الله تعالى فيلزم قدم العالم وهو سخط لانه يثبت بالبرهان ان العالم بجميع
اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لا يريدون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كون كن بل وجود
متعلق بخلق الله تعالى اي ايجاده وتكوينه وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول
المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك او لا اي لا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فيثبت حدوث
العالم فيكون التكوين ايضا اي كذات الله تعالى وصفة قديما مع حدوث المكون المتعلق به اي بالتكوين
فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم
وما يقال هذا اشارة الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو انهم يقال ان التكوين لو كان ازليا
لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يقتضي قدم المكون من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين
قول بحدوثه اي المكون فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق وجوده به اي بالغير فقوله ما يقال مبتدا فيه نظر خبره لان هذا اي المذكور من تفسير
معنى القديم والحادث معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول الفلاسفة حاصل هذا النظر انه
يقال ان اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزماني الذي
يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم واما عند المتكلمين فالحادث اي الحادث الزماني ما يكون

بوجود

بيان ان وجود العالم ان لم يتعلق

بيان وكمال قدرته

بوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه اي ما لا يكون لوجوده بداية كالباري
تع ومجرد تعلق وجوده اي وجود المكون بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي بالمعنى الذي
يقول المتكلمون والحاصل ان المراد بالحدوث في العالم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا
الى الغير صادرا عنه اي عن الغير دائما بدوامه اي بدوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا كما ذهب
اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه الهاء عائد الى ما من الممكنات كالهيولى نعم يجاب به عن الا
ستفهام في اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها مفتوحان وبكسر العين وهي لغة ويجوز كسرهما
جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل الم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولا
بحدوثه الزماني اصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم يعني ان القول بتعلق
وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوثه الزماني اذا كان العالم صادرا بالاختيار اذا بينا
صدور العالم عن الصانع بالاختيار كما ذهب اليه اهل الحق دون الايجاب كما ذهب اهل
الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو
الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والا
شراق من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم الباء متعلق ببينا ومن ادلة حدوث
العالم كونه اثر المختار رفع لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم
يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا الوتوقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم
لزم الدور المحضر كان القول جواب اذا بتعلق وجوده اي وجود المكون بتكوين الله تعالى قولا
بحدوثه لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم
ان يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حالة قصد الموجد ايجاده والا
لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد موجبا لا بالقصد
والاختيار ومن ههنا اي من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار والتزام كون مصنوعه

حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان من مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذي قصده المتكلمون
تعالى ان التنصيص اي التصريح على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض
الاجزاء كالهيولى والا اي وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى مما كان ردا فيهم اي الفلاسفة
انما يقولون بقدمها اي قدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونه بالغير اي لا بمعنى
انه لا يحتاج الى الغير والحاصل اي حاصل الجواب المذكور وهو تكوينه للعالم الى الان انه لا يتصور
التكوين بدون وجود المكون وانه وزانه معطوف على انه لا يتصور معه اي وزن التكوين
مع المكون كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية اي متصورة بالقياس
الى الغير لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي
مبدا الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الصلة مع الموصول محله مجرور
صفة الاضافة لا عينها اي لا عين الاضافة حتى لو كانت عينها اي لو كانت الصفة عين الاضافة
على ما وقع في عبارة المشايخ وهو الاشعري على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه
من الاضافات لكان القول بجواب لو بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري لان
التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المتضايفين ولا يندفع بما قال اي
لا يندفع بهذا القول ما وقع في عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود دلالة وزانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب في لا يوجد
التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا من ان الضرب مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول
تعليل مقدم ووصول الالم من وجود المفعول معه اي مع الضرب اذ لو تأخر مفعول لانعدم اي
الضرب لان العرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل الباري تعالى فانه واجب الدوام يبقى الى وجود
المفعول حاصله الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة
التي مستحيل البقاء لا يوجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء وهو اي التكوين ازلي المكون

عندنا

عندنا اي اهل السنة والجماعة خلافا للاشعري والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق
الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لقوم يعقلون وكذا في المتعارف بقوله اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق
اجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شايع لان الفعل يغاير المفعول
اي المكون بالضرورة وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل مبداه كالضرب مع المضروب
والاكل مع الماكول ولانه لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
اي بنفس المكون ضرورة دليل الملازمة انه اي المكون مكونا بالتكوين اي بسبب التكوين الذي
هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال اي اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه
فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات
الله تعالى وان لم يكن بذات الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس
قائما على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه وان لا يكون للخالق
تعلق بالعالم سوى انه اي الخالق اقدم منه اي من العالم وقادر عليه اي على العالم من غير صنع
وتاثير فيه اي في العالم ضرورة تكونه اي العالم بنفسه وهذا اي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب
كونه اي الخالق خالقا والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بانه اي الله تعالى خالق العالم وصانعه هذا
خلف اي عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه اعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة
القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى وان لا يكون الله تعالى
مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والضمير في به راجع الى من والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين عين
المكون فلا يكون قائما بذات الله تعالى بل قائما بنفسه وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الحجر خالق السواد لان المكون السواد والذي هو عين التكوين وهو قائم بالاسود فيكون الاسود
خالقا له ومكونا له

لان المكون من قيام قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قايما بالاسود الذي هو نفس
الجسم فيكون الاسود خالقا وكذا الجسم اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي
الخلق والسواد واحد فمحلهما واحد وهو الجسم لان التكوين عين المكون بحسب الغرض والخالق
والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به
لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم
به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به هذا كله اي المذكور من الدلايل على كون التكوين
مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين
مغايرا للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلايل فاجاب
بقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في
امثال هذه المباحث اي كون التكوين عين المكون او غيره ولا ينسب الى الراسخين اي الثابتين
وهم استاد الاستاد واصحابه من علماء الاصول اي اصول الكلام ما يكون مفعول ينسب استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز له عايد الى من اذ في تأمل وتميز الف ادنى منقلبة من واو لانه من دنو
يدنو اذا قرب بل يطلب لكلامهم اي الكلام القائل ان التكوين عين المكون محملا يصلح محلا
لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال بان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا
فعل شيئا فليس ههنا اي عند فعل الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه با
لتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو اي التكوين امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وعلى هذا النحو في العلم ايضا رد على الموجود ان ارى
ان العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم واما العلم فامر يعتبره العقل
وكذا القادر مع المقدور ونحو من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير
من القواعد الاسلامية ولم يرد اي من قال ان التكوين عين المكون ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون

المكون فيلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وهنا بحث وهو ان المفهوم
مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا
يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا في الخارج قايما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام
ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام
بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على قول من قال انه صفة
حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة وهذا اي قول
من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير
ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا الخ اي لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي
كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس لها في الخارج تحقق ولعارضها اي الماهية
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اي الماهية والوجود اجتماع القابل والمقبول كالجسم قابل و
السواد مقبول بل الماهية اذا وجدت فكونها اي وجود الماهية هو اي الكون وجودها اي الماهية
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود لان الماهية ما به الشيء هو
هو والوجود كون الشيء في الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر وبالعكس فلا يتم اي
اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الرأي اي
رأي من قال التكوين عين المكون الا باثبات ان تكوين الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف
على صفة حقيقية هي التكوين قائمة بالذات اي بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية يكون موجودة
في الازل قائمة بذات الله تعالى فيكون وجودها مغايرا لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها لا
وجود لها في الخارج مغايرة للقدرة والارادة لان القدرة لا تختص بطرف الايجاد بل نسبتها الى كلا الطرفين
يتصف بالايجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين بأحد الاوقات
والتحقيق اي تحقيق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت

وجوده اي المقدور واذا نسب اي تعلق القدرة الى القدرة يسمى اي التعلق ايجاباً اي ايجاب القدرة
للمقدور واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك اي الايجاد فحقيقته اي حقيقة التعلق
التكوين كون الذات اي ذات الباري بحيث تعلقت قدرته اي قدرة الذات بوجود المقدور لو
اي في وقت المقدور ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات وهي الرزق والخلق والموت
وغيرها خصوصيات الافعال فاعل يتحقق كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى
ما لا يكاد يتناهى اي لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف يتحدان لانا نقول لان
نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتباري كحسن زيد بحسن و
جهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفاله وظهر منه ان قوله فحقيقته كون الذات بحيث مما لا
حاجة واما كون كل من ذلك اي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقية ازلية كما تفرد به بعض علماء
ما وراء النهر وفيه تكثير القدماء جداً وان لم يكن متغايرة في الوجود فالاقرب الى الحق ما ذهب اليه المحققون
منهم اي من علماء ما وراء النهر ان مرجع الكل الى التكوين فانه اي التكوين ان تعلق بالحيوة فيسمى
احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص
اي خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيره بخصوصية التعلقات اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في
التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود
المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه
الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحد من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية
قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض مشايخ
ما وراء النهر والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الصواب
الاقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلثة هو المذهب الثالث دون الاول والثاني والارادة او

الارادة

الارادة صح

رد عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبوراً في تكوينه فوجب
بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت التكوين صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك جواب
سؤال مقدر وهو انه يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فلا حاجة
الى ذكره ثانياً فاجاب بقوله كرر تأكيداً وتحقيقاً لاثبات صفة قائمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات
بوجه وجود دون وجه عدم في وقت اي في الحال دون وقت لا في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة
القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون وجه في وقت
دون وقت آخر لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان يكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما
الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى
بعد الايجاد اجيب بانه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم الا
زوال الحادث والنجارية اي لا كما زعمت النجارية من انه مريد بذاته لا بصفة اي لا بصفة الارادة
والمشية وبعض المعتزلة اي لا كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
فانهم قالوا ان الله تعالى مريد بارادة لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب
عنه ما مر من انه مريد بارادته حادثة اي حادث لا في محل هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى
ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل فان قال
باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبوراً في احداثها فان
قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة او حادثة ان قال قديمة فهي التي تثبتها وان قال حادثة تعود
السؤال والكرامية اي لا كما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته لانه لو كانت قديمة لزم تعدد
القدماء وهو محال والجواب انه يلزم هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات والدليل على ما ذكرنا من كون
الارادة صفة ازلية قائمة بذاته من الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى هذا رد على النجارية

مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به هذا رد على بعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث
بذاته الله تعالى هذا رد على الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل قوله نظام العالم مبتدأ وخبره دليل على كون صانعه قادرا مختارا هذا رد
على الفلاسفة وكذا حدوثه اي كذلك حدوث العالم دليل على كونه صانعه فاعلا
مختارا اذ لو كان صانعه اي العالم موجبا بالذات لزم قدمه اي قدم العالم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف
المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترك ورؤية الله تعالى
بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو اي الانكشاف معنى اثبات ادراك الشيء
كما هو اي كما هو حقه بحاسة البصر وذلك اي بيان الانكشاف انا اذا نظرنا الى
البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا في الحالتين
لكن انكشافه اي البدر حال النظر اليه اي البدر اتم واكمل من حال الاغماض ولنا بالنسبة
اليه اي البدر حالة اي حين النظر حالة مخصوصة اي المسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم
بالكنه فانا ما نراه لا نعرف كنهه فلهذا قال في ما عرفناك حق معرفتك مع حصول
الرؤية ليلة المعراج واما الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول
ولهذا تلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يلتذون بمعرفته قيل هذا انما يدل على
كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب جائز في العقل
بمعنى ان العقل اذا خلي اي اذا جرد من العلائق ونفسه اي مع ذاته لم يحكم بامتناع رؤية
باري تعالى لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب
لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية
حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن

مبحث رؤية الله تعالى

ظاهرها

ظاهرها والاولى ان يحمل كلام المص على ظاهره في الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة من
ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا ما لم يقم البرهان على ذلك الامتناع
مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع وهذا القدر ضروري في امكان الرؤية ومن ادعى
الامتناع اي امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق اي اهل السنة على امكان الرؤية بوجهين عقلي
وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اي الجسم والجوهر ولو بواسطة
الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما
الجوهر التي يتركب الجسم منها قيل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي الطول
والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجوهر المجوبة وان لم يقل به فالمرئي هو
الجوهر لان الجوهر اللون غير حاجب عنه والاعراض اي السواد والبياض ضرورة
انا نفرق بالبصر بين جسم كالانسان مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض وعرض
فلا بد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الاعيان والاعراض يعني ان
الرؤية يتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما
وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة ممتنع وهي اي العلة اما الوجود واما الحدوث او الامكان اذ لا رابع
مشترك بينهما اي بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل
عليه ان التميز المطلوح والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان
المراد بعلة الرؤية متعلقها اي نفس المرئي ولا شك ان المرئي من زيد في الموضعين واحد
وكل من المقابلة والتميز مختلف فيهما غير المرئي فيه واما كون الوجود من الغير فامر نسبي
كالامكان فهو حكمه والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والامكان عن الوجود

بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم اي سلب الضرورة في الطرفين ولا
مدخل للعدم في العلية لان علة الشيء لا بد وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة
لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء
العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن الاستواء طرف الوجود والعدم واذا سقط العدم
عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الا
عيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو اي الوجود مشترك
بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان يرى الله تعالى من حيث تحقق
علة الصحة اي علة صحة الرؤية وهي اي العلة الوجود ويتوقف الواو للحال كانه
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع
وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون الشيء ممكنا شرطا للرؤية او كون الشيء
واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف امتناعها اي الرؤية على ثبوت
كون الشيء من خواص الممكن شرطا وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي واتصال
الشعاع الخارج منه بالمرئي او من خواص الواجب مانعا عن الرؤية بان يكون ذاته
تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرايطها او حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة
الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث
ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط او لوجود
مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط
وارتفاع الموانع فلعل رؤية الله تعالى يمتنع هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود

مانع

مانع وكذا يصح ان يرى ساير الموجودات المشتركة في العلة هذا جواب سائل بقوله لو كان الوجود
علة للرؤية لكان الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي لنا والملزوم
مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى ساير الموجودات من الا
صوات والطعوم الطعوم والروايح وغير ذلك من الملك والجن والارواح وانما لا ترى بناء على
ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها اي الموجودات بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها
وذلك كما ان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نراها والمصروع يرى الجن ونحن لا نراها والنبي ع
يرى جبرائيل ولا يراه الصحابة رضي الله عنهم الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات وحين
اعترض بان الصحة عدمية لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن العام او يقال
صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا تستدعي علة مشتركة اي لا نم ان صحة الرؤية تستدعي
العلة لانها امر عدمي والامر العدمي لا يقتضي العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودي
فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية فلو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي ولو
سلم ان الامر العدمي يستدعي العلة ولكن لا نم انه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم
ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل المختلفات
واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة المعللة
بالشمس والنار والحرارة والرؤية على الواحد النوعي يعلل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية
خصوصية الجوهر والعرض فلا تستدعي الرؤية علة مشتركة فلا يلزم من كون علة الرؤية في
الاعيان والاعراض هي الوجود كونها علة لرؤية الصانع ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي
اي ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لا نم ان يكون علتها وجودية لانها عدمية
ينبغي ان يكون علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا يلزم منه ان يكون الباري تعالى مرئيا
لانعدام الرؤية هو الحدوث او الامكان ولو سلم فلا نم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه

علة

ای لو سلم ان الامر العدمی لا یصلح ان یکون علة للامر العدمی لکن لا نم ان الوجود مشترک بین الاعراض والاعیان
بل وجود کل شیء عینه عند الشیخ ابی الحسن الاشعری فلا یکون دلیلکم علی جواز رؤیة الله تعالی صحیحا فلا یکون
وجود الواجب مثل وجود الممکن اعلم ان فی الوجود مذاهب ثلثة الاول ان وجود کل شیء سواء کان ذلک الشیء
واجبا او ممکنا امر زاید علیه فیکون الوجود المطلق مشترکا بین تلک الموجودات ای جنسه التی هی وجود کل شیء
ومقولا بالتواطی علیها وهو مذهب المتکلمین والمذهب الثانی ان وجود الواجب عینه ووجود الممکنات
امر زاید علیها الممکنات فیکون الوجود المطلق مشترکا بین تلک الموجودات ومقولا بالتشکیک وهو مذهب
الحکماء والمذهب الثالث ان وجود کل شیء سواء کان واجبا او ممکنا عینه فلا یکون الوجود مشترکا بینها
بالاشتراک المعنوی بل یکون بینها بالاشتراک اللفظی وهو مذهب الشیخ ابو الحسن الاشعری ولکن مراده
بالوجود هو ذات الشیء الکون فی الاعیان لانه معلوم بالبداهة ان الوجود بالثانی لیس مشترکا بین الاشیاء
بل الوجود بالمعنی الاول فیکون النزاع بین الشیخ وبین الاولین نزاعا لفظیا لان مراد من قال ان
وجود کل شیء زاید علیه هو الوجود بمعنی کون الشیء فی الاعیان ومراد من قال ان وجود کل شیء هو الوجود
بمعنی ذات الشیء اجیب بان المراد بالعلة متعلق الرؤیة والقابل لها ای للرؤیة ولا خفاء فی لزوم کونه ای
متعلق الرؤیة من وجودیا لان القابل لا یکون الا وجودیا ثم لا یجوز ان یکون خصوصیة الجسم من الانسان
مثلا او العرض من السواد وغیره دفع لجواز ان یعلل الرؤیة بالعلل المختلفة لا المشترکة لان اول
افعل لا فعل له وقیل اصله اوئل من وال فابدلت همزته واوا والخففا غیر قیاسی او اوأل فقلبت همزته
واوا وادغمت ما نری ما مصدریة شیئا من بعید انما ندرک منه ای من الشیخ هویة ما ای الشخص والقالب
یعنی ان المرئی اولا هویة المطلقة دون خصوصیة جوهریة او عرضیة بل الغایرین ذلک ثانیا دون خصوصیته
جوهریة او عرضیة او انسانیة او فرسیة ونحو ذلک فلو کانت العلة لصحة الرؤیة هی الخصوصیة لزم ان
لا نری ما لا نعلم خصوصیته فالتالی باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة لصحة الرؤیة لیست الا هی الهویة ما
وبعدم رؤیته ای الشیخ برؤیة واحدة متعلقة بهویة قد نقدر علی تفصیل ای ما فیه من الجواهر والاعراض

وقد لا

وقد لا نقدر علی تفصیله فان الرؤیة فصل اولا الجملة ثم اما التفصیل ثانیا فمتعلق الرؤیة هو کون الشیء له هویة ما
فیه مسامحة بل متعلقها هو الهویة المخصوصة عبر عنها بالکون المذکور لئلا یتوهم ان العلة خصوص زید من حیث
انه زید ولیس کذلک کما عرفت وهو المعنی بالوجود وبهذا یندفع ما قیل ان الوجود من المعقولات فلا یمکن
رؤیته اصلا والاشتراک ای هویة ما ضروری فیندفع الاعتراض الرابع وفیه نظر ای فی الجواب لجواز ان یکون متعلق
الرؤیة هی الجسمیة وما یتبعها ای یتبع الجسمیة من الاعراض لا هویة ما والجسمیة لیست مشترکة لا فانه تعالی لیس
بجسم فلا یکون الباری تعالی مرئیا من غیر اعتبار خصوصیته ونقرر الثانی ای الدلیل النقلی علی صحة الرؤیة ان موسی عم
مفعل من اوسیت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعل فهو معطل وقیل هو فعلی من ماس یمیس اذا تبختر فی مشیه فموسی
الحدید من هذا المعنی لکثرة اضطرابه وتحرکه وقت الحلق فالواو فی موسی بدل من الیاء لسکونها وانفتاح ما قبلها
وموسی النبی عم لا یقع علیه بالاشتقاق لانه اعجمی وانما المشتق موسی الحدید قد سال الرؤیة من ربه فی الدنیا بقوله
رب ارنی انظر الیک صار مجزوما لانه جواب الامر قال الزجاج المعنی ارنی نفسک انظر الیک انی قد سمعت کلامک
فانا احب ان اری افادریک وکلمة رب مخصة الله تعالی بان اسمعه کلامه من غیر ان یکون بینهما احد قال المفسرون لما
اراد الله تعالی ان یکلم موسی عم اهبط الی الارض ظلمة کسبع فراسخ فقتل دفن موسی فی من الظلمة طرد عنه شیطانه وطرد هوام
الارض وبجی عنه ملکان ثم کلمه الله تعالی وکشطت له السماء فرای الملائکة قیاما فی الهواء ورای العرش بارزا و
کان بعد ذلک لا یستطیع احد ان ینظر الیه لما غشی وجهه من النور ولم یزل علی وجهه برقع حتی مات فلو لم یکن ممکنا لکان
طلبه ای طلب موسی عم جهلا ان لم یکن موسی عم عالما بامتناع الرؤیة بما یجوز فی ذات الله تعالی وما لا یجوز فالمعرفة
الجهل ببعض احوال الالهیة اذا علم وحدانیته وتنزیهه التی واوامره ونواهیه رد علیهم بان جهل النبی فی التکلیف
بالممتنع علیه تعالی بدعة شنعاء وسفها وعبثا وطلبا للمحال ان کان عالما بامتناع الرؤیة معنی السفه الخفة ومنه
زمام سفیه ای خفیف والعبث فی اللغة اللعب یقال عبث یعبث عبثا فهو عابث ای لاعب بما لا یعنیه کل لعب
لا لذة فیه فهو عبث وما کان فیه لذة فهو لعب والانبیاء منزهون عن ذلک لان طلب المستحیل من الانبیاء علیهم
فی خصوصها ما یقتضی الجهل بالله تعالی ولذلک رده بقوله تعالی لن ترانی دون لن اری ولن اریک ولن تنظر الی
اریک

تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى لتوقفها على معد في الرائي ولم يوجد فيه بعد وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل
بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني اي افعل شيئا ونبينك قوي بمثله وهو الجبل فان استقر مكانه اي سكن وثبت
فسوف تراني وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتي واما قوله لن تراني فكلمة لن ليست للتأبيد بل هي للتاكيد والدليل
عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا قرنها باليوم والتأبيد مع التوقيت تناقض لكن المراد به دار الدنيا لا دار الاخرة
يدل عليه قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا لن يتمنى الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخبر بتمنيهم الموت في دار الآخرة بقوله ونادوا
يا مالك ليقض علينا الموت وهو اي استقرار الجبل امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اي معنى تعليق
الممكن بالممكن والاخبار بثبوت المعلق وهو رؤية الله تعالى عند ثبوت المعلق به وهو استقرار الجبل والمحال لا يثبت على
شيء من التقادير الممكنة حاصل قوله وان الله تعالى علق الرؤية الخ هو ان الله تعالى ما عاتب موسى عم عند سؤال الرؤية
كما عاتب نوحا عم اي في ابنه من الغرق فان الله تعالى عاتب بل العتاب في سؤال موسى عم او ابهام العتاب من سؤال المحال لان هذا
لو كان جهلا منه بربه يبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون في جملة الرؤية
لان المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط وقد اعترض بوجوه اقواها اي اقوى الوجوه
ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه اي ليبكت قومه اي لاجل شرهم اذا اجابه يستعمل في تعليل الخبر باللام استعمل في كل تعليل
لا لاجل امكان الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول حيث قالوا لن نؤمن لك ولن كلا في نفي المستقبل الا انه ابلغ
تأكيدا او تشديدا وهو حرف مستقل عند سيبويه والخليل في احد الروايتين عنه وفي رواية الاخرى اصله لا ان وعند الفراء
لا فابدلت الفها نونا فاختير رؤيته جهرة فقال بقوله رب ارني انظر اليك وانما اضاف الى نفسه لئلا يتقولوا اليه اسالها
لتقرأه لعلو قدره ليعلموا اي القوم امتناعها كما علمه اي الامتناع هو اي موسى عم وبالالزام اشارة الى رد الدليل الثاني ان فسوف تراني
المعلق عليه هو استقرار الجبل ممكن لان معنى قوله فان استقر الجبل مكانه فسوف تراني فان اجتمع السكون والحركة فسوف
بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال لانه تعلق الرؤية باستقرار الجبل لما كان يكون حال سكونه واما حال حركته والاستقرار
ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو استقرار الجبل وهو باطل قطعا فتعين انه علق
حال حركته وهو محال اجيب بان كلا من ذلك من الاعتراض خلاف الظاهر لان الشخص اذا علق امتناع الشيء او ثم مآل

لاجل

لاجل الغير كان ممنوعا عادة ولا محذور في ارتكابه اي ارتكاب موسى عم على خلاف الظاهر على ان القوم اي قوم موسى عم ان كانوا
مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم وينزع شبهتهم كما فعل بهم حين مروا
على قوم يعبدون الاصنام ويعكفون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الها نعبده كما لهم آلهة يعبدونها قال لهم موسى انكم قوم
تجهلون يعني تكلمتم بغير عقل وجهلتم الالوهية فقول الشارح ان كانوا مؤمنين الخ نظر فان السؤال ليس لعلمهم بامتناع الرؤية بل
ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن تراني فينزجروا والمشي بعدهم والاستدلال الجواب قوله تعالى لن تراني على انه لن الرؤية المستحيل اذ لا يدل الا
اخبار على عدم الرؤية رؤيته اياه على انه لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على انه لا تحيله قد علمت العزوف في مكابرة
او جهالة بحقيقة الرؤية وان كانوا الكفار اي فالم يصدقوا قول موسى عم حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال
عبثا والاستقرار حال التحريك ايضا اي كالاستقرار حال المتحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وان المحال الاجتماع
الحركة والسكون فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني انه لا اجتمع الحركة والسكون في زمان واحد فسوف
تراني كما توهمه المعترضة قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى عم طلب رؤية ذاته بقوله رب ارني انظر اليك فاجابه تعالى
هويته هي ذاته حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تعالى بقوله لن تراني مع بقاء هويتك الخ
المخاطب به ولكن انظر الى الجبل اي الى بدنك هو هويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف تراني بهويتك فلما تجلى ربه
اي ظهر من نوره فاضطرب بدن من رهبته الله تعالى جعله دكا وخر موسى صعقا اي مغشيا ومتماحيا هويته فرأى الحق بعين
الحق فلما افاق من غشيه قال سبحانك تنزيها لك من ان تثبت الآن من مسئلة الرؤية مع بقاء الهوية وذلك ان مسئلتها بغير
الاستوائي في ذاته تعالى فلذلك تبت وانا اول المؤمنين اي اول من آمن انه لا يراك احد قبل يوم القيمة قال القاضي وانا اول المؤمنين
اراد به في زمانه كقوله تعالى واني فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى عم سأل ربه آية اي علامة
يعلمها على طريق الضرورة قلنا هذا التأويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك وفي تقديره ارني آية انظر اليها والثاني انه تعالى
قال لن تراني ولم يقل لن ترى آية اي علامة والثالث انه لو كان كما معه من الآيات انه تعالى قلب العصا حية وانفجار الماء وضرب البحر
الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة فكيف يستغني
بها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى عم كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة في مثل هذا الوقت فبعد ان يقول يا الهي

يقول سائلا

ورد والدليل السمعي صح

اظهر لي دليلا اعرف به وجودك واجبة بالنقل اي بالدليل السمعي اي الكتاب والسنة واجماع الامة بايجاب رؤية
المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقوله يومئذ اي يوم القيمة
ناضرة ناعمة حسنة يقال نضر فهو ناضر وروض ناضر يقال نضر وجهه ينضر ونضره الله تعالى وانضره ونضره والمعتزلة يقولون
معناه منتظرة انعام ربها ناظرة الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء بالنكرة لحصول
الفايدة ويومئذ ظرف للخبر وجوز ان يكون الخبر محذوفا اي ثم وجوه ناضرة واما الى فمتعلق بناظرة الاخيرة وجه
الاستدلال ان النظر اذا كان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب
والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب
من احسن وجوه المجاز ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره
فلم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة من الاية بل يحتمل ان يكون المراد به غيرها فلا يكون الاية
دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الاية لا تدل على وجوب الرؤية في الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الالاء
ومع النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة
نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة
الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية في الآخرة فضلا عن وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى
الوجه المعدى بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز الحمل على واحد الالاء ولا حمل النظر على الانتظار وكون النظر المنسوب
بالاسيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات ولان حمل النظر على الانتظار لا يليق ههنا اذ الاية مسوقة لبيان النعم
والانتظار سبب الغم لانه موت احمر واما حذف المضاف فغير جائز لان النظر على الثواب لا يدوم لان يحمل على انكار رؤية الثواب حتى
يكون في النعم واذا وجب انكار الرؤية كان انكار الثواب ايضا وانكارهم غير دليل وهو لا يجوز اما السنة فقوله عم انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر هذا تشبيه الرؤية في التحقق والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة والجسم
الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيمة في صورة غير صورته التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله
منك فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعون الحديث ثم السلف

توقفوا

٨٦

ثم السلف توقفوا فيه كما هو دأبهم والخلف اولوه بان الملك يأتيهم
فانكروا عليه لما روي في صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم
على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة
وهو مشهور يفيد طمانينة القلب رواه احد وعشرون من اكابر
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فصوات الايمة
والاصل فيها أأيمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت
الاولى في الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصارت ايمة فابدلت
من الهمزة المكسورة ياء لكراهة اجتماع الهمزتين كانوا مجتمعين على
وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة
على ظواهرها هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة في ذلك واردة
على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم
واقوى شبههم من العقليات يعني ان لهم على امتناع الرؤية دليلين
عقلي ونقلي ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في رؤية
وجه في المرآة المقابلة له وثبوت مسافة بينهما اي بين المرئي وبين
الرائي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد
واتصال شعاع عطف على قوله وثبوت من الباصرة بالمرئي وكل ذلك
محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط بان يقال لا نم ان
هذه الشروط المذكورة شرايط في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من
كونها شرايط في المحسوسات كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس
الشاهد على الغايب وهو محض فان قلت في لا نزاع حقيقة لان المعتزلة

باطل

لمشاكلة

انكر والرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما قلت
بل نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا واليه
اي الى المنع اشار بقوله فيرى الله تعالى لا في مكان قال بعض ارباب
المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته في حجاب صفاته
لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام في الاحياء
ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز
ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية و
صورة ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة
بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد يعني لا يلزم
من كون هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد في الحس وهو الموجود من
المحسوسات ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس
الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله الذي
هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد
على الغائب والاصل غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا
لما هو من صدد جزئي لجزئي والحاق به قاس الشيء اذا اقدره
على مثاله ويسمون الاصل فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصل عليه
في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة وقد يستدل
على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا والباء متعلق بيستدل يعني
لو كانت هذه المذكورات شرايط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا
وفيه اي في هذا الاستدلال نظر لان الكلام اي البحث في الرؤية بحاسة
البصر يعني رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعـ بحاسة

اوضح

البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر
بغير حاسة البصر فان قيل لو كان الله تعالى جائز الرؤية هذا معارضة من
طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى عندنا ما ينافيه و
الحاسة سليمة لوجب ان يرى في الدنيا والا اي وان لم يجب الرؤية
مع وجود هذه الشرايط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة اي
عالية لا نراها اي الجبال وانه سفسطة اي كون الجبل بحضرتنا وعدم
رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة قلنا ممنوع اي الملازمة ممنوعة وان
وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولا نم ايضا من
عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور فان الرؤية
عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرايط لانه يجوز ان لا يخلق
الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرايط ولو سلم وجوبها في الشاهد
ولا نم وجوبها في الباري تعالى لجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولوا
زمها ولو سلم وجوبها في الشاهد ولا نم في الباري تعالى ايضا عند تمام الشرايط
لكن لا نم تمامها فيه لما نقل في السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز في الدنيا
لضعف تركيب اهلها وكون قواهم فانية متغيرة وفي الاخرة رزقوا
تركيبا باقيا وقوى باقية فراوه بها وعن انس بن مالك لا يرى
الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي اعلم ان شرايط الرؤية ثمانية الاول
سلامة الحاسة والثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث
يكون مقابلة للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذي للرائي و
الثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي اذ العرض لا يكون
مقابلا للرائي ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم المقابل للرائي

الرابع ان لا يكون المرائي في غاية القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد
السادس ان لا يكون المرائي في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة
الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرائي حجاب ومن الشبهات عطف على قوله
ومن العقليات قوله لا يدركه الابصار اى لا يحيط به جمع بصر وحاسة
النظر وقد يقال للعين من حيث انها محلها وفى هذا الكلام دليل على
ان الخلق لا يدركون الابصار اى لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما
الشيء الذى صار به الانسان بصيرا من عينيه دون ان يبصر من غيرها من
ساير اعضائه وانما خص الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك كل شيء
لان الله تعالى يرى الابصار ولا يرى وهذا لله تعالى لان غير الله تعالى لا يجوز
ان يرى البصر ولا يرى البصر وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال
بهذه الاية ان قوله تعالى لا يدركه الابصار يقتضى لا يدركه الابصار فى
شيء من الاوقات لان قوله يدركه يناقض قوله لا يدركه بدليل استعمال
كل واحد من القولين فى تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم
كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا يدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدرك
الابصار يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شيء ولا يفوته وهو اللطيف الخبير
فيدرك ما لا يدركه الابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اى لا يدركه
الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا
من مقابل الكثيف لما لا يدركه بالحاسة ولا ينطبع فيها والجواب بعد
تسليم كون الابصار للاستغراق يريد ان اللام فى قوله تعالى لا يدركه الابصار
ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون
الجنس وان المنع لا يدركه كل بصير وافادته عطف تغير عموم السلب

البصر اياه

اى شمول النفي لكل واحد لا سلب العموم اى نفي الشمول ورفع الايجاب
الكلي فيكون سلبا جزئيا وكون الادراك معطوف على تسليم كون الابصار
هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرائي يعني لا نم ان
الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة
بجانب المرائي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك
اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم انه لا دلالة فيه اى فى قوله
تعالى لا يدركه الابصار على عموم الاوقات اى اوقات الدنيا والاخرة والاحوال
فيحمل على نفي الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة قوله انه لا دلالة خبر و
المبتدا قوله والجواب بعد تسليم ا. وايضا البصر فى العرف هو القوة فا
لنفي بصر فى الماض ورة اذ الخطاب لا يجري الا بحسب العرف واللغة وحينئذ
لا ينفي الا المدعى ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء قوة لابصارنا يقوى بها على
رؤيته وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية يعني الاستدلال على ان
يكون كل من قوله لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا
على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا يمكن ان يراد بادراك
الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا
اذ لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها اى الرؤية المدح على ثلثة
اوجه اوله ان يمدح فى وجه فهذا الذى نهي عنه والثاني ان يمدح بغير
حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا نهي عنه ومدح ثالث يمدح فى
حال الغيبة ولا يبالي يبلغه او لم يبلغه ويمدح بما هو فيه فهذا لا بأس
واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه
فى الدنيا والآخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات

واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص
اذ لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض
بالتمدح بنفي الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال
لا بامتناع شريكه كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته اي المعدوم لامتناعها
اي الرؤية وانما التمدح في ان يكون رؤيته اعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونه موجودا واجيب بان
نفي الرؤية عن الموجود الخالي عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال
مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح
في نفي رؤيتها قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه
بالرؤية فلم ينل لتقدسه بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق
فالكمال الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية كما في اكل الجنة ومشاربها
ولا يدري للتمنع اي تفرد والنفوذ العزة في اللغة المنعة والغلبة ويقال
عز الشيء اذا اشتد ويقال العزيز الذي لا يعجز عما اراد ويقال العزيز
الذي لا يوجد مثل وجوده بحجاب الكبرياء الكبرياء الترفع على الغير
قيل الكبرياء ان لا يحاط به وان جعلنا الادراك في قوله لا يدركه
الابصار عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة
الاية على جواز الرؤية بل تحققها اي الرؤية اظهر لان المعنى اي معنى الاية
مع كونه اي كون الله تعالى مرئيا لا يدركه الله تعالى بالابصار اي لا يرى بالاحاطة
بل يرى بغير ها لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها
اي ومن اقوى شبههم من التمهيات ان الايات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام اي استعظام الرؤية وبالاستنكار اي عد الشيء منكرا

اي الشبهة للمعتزلة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد
استعظمه وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا
للحد مستكبرا رافعا لنفسه الى مرتبة لا تليق بها بل كان نازل منزلة
طلب ساير الحاجات الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة اي عيانا فاخذتهم الصاعقة اي الصيحة التي اهلكتهم وانتم
تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال الاية الثالثة
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
عم اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة
ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زايدة ولم يكن
ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان ذلك اي الاستعظام لتعنتهم
وعنادهم التعنت تطلب الايقاع في امر شاق يعني ان كفرهم والعقاب واستحقاقهم
بسبب تعليقهم ايمانهم على الرؤية في الدنيا تعنتا وعنادا في طلبها
اي الرؤية لا لامتناعها ولهذا استعظم انزال الملائكة في الاية الاولى
واستكبر انزال الكتب في الاية الثانية مع امكانهما بلا خلاف والآي
وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم لمنعهم موسى عم عن ذلك اي
عن سوال الرؤية كما فعل اي منع موسى عم حين سألوا اي قوم
موسى عم ان يجعل لهم الهة اي قالوا يا موسى اجعل لنا الهة فقال موسى
عم بل انتم تجهلون فهذا اي عدم منع موسى عم عن طلب الرؤية

مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي لاجل امكان الرؤية اختلف
الصحابة رض في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف اي
اختلاف الصحابة رض في الوقوع اي وقوع الرؤية دليل الامكان لان
الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي الله عنه ان النبي عم
سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نورا اني اراه فيه دليل للفريقين
اذ روي اني بفتح الهمزة وبكسرها فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى والنون ع
الثاني اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق
على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد رواية
الكسر فلعل رواية الفتح لا تلتبس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك
معناه واما الرؤية في المنام هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز
رؤية الله تعالى في المنام ام لا فاجاب بقوله فقد حكيت عن كثير عن
السلف كابي حنيفة رحمة الله تعالى عليه وعن ابي يزيد رايت ربي في المنام
فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي ان
حمزة القارئ قرأ على الله تعالى القرآن من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ
الى قوله وهو القاهر فوق عباده، قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر
وقيل هذا انما يدل على كونه كليم الله تعالى لا على رؤيته وعن اكابر الصحابة
رضي الله عنهم ولا خفاء في انها اي الرؤية في المنام نوع من مشاهدة يكون الله عنهم
بالقلب والله تعالى خالق لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله
تعالى وصفاته شرع في بيان افعال الله تعالى فقال والله تعالى خالق لافعال
العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال ساير الحيوانات
لا خالق لها سواه، وهو مذهب الصحابة رضي الله تعالى عنهم من الكفر والايمان والطاعة

[illegible]

والعصيان اي يوجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة
او معصية كما ذهب اليه الاشعري او تستند صفاتها الى قدرة العبد كما قاله
القاضي ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ فلك
دخل في الاعلى المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور
والآلات بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا
المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح الفعل الى العبد قلت لا شك
ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقهما بواحد من طرفي
الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا صح اسناده
الى العبد لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على
الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام
ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد
لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكيم بمعنى ان الله تعالى
يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور وقد كانت
الاوايل منهم اي من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لانم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء
منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير
فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون يمتنعون وفي
بعض النسخ لا يتجاسرون عن اطلاق الخالق على العبد ويمتنعون بلفظ
الموجد والمخترع ونحو ذلك كمبدأ ومحدث وحين رأى الجبائي من المعتزلة
واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا
اي تشجعوا على اطلاق لفظ الخالق على كل حي بالنسبة حتى النملة والبقة

نحيح دلايل

احتج اهل الحق على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وساير المخلوقات لا خالق
لها سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله هذا دليل عقلي
لكان عالما بتفاصيلها اى الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا
لاشتراكهما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشيء
مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجماليا فعلم بالا
جمال وان كان تفصيليا فعلم بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في الكسب
اتفاقا كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى البديهة
في عدم كفايته فيه مع ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون
الا كذلك ان يكون العالم بتفاصيلها واللازم بط اى كون العبد عالما بتفاصيلها
فان المشي من موضع الى موضع يشتمل على سكنات متخللة اى متوسطة
وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطاء ولا شعور الواو للحال للماشي
بذلك اى بافعال من الحركات والسكنات وليس هذا ذهولا هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم انه ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو
عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك
العلم والا لزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه مح وعدم الشعور
عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله
وليس ذهولا عن العلم بل لو سئل العبد والجمهور على الهمز يسئل بالياء وهو
على لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم
سوال وساولة لم يعلم وهذا اى عدم الشعور في اظهر افعاله ولما اذا
تاملت في حركات اعضائه وهذا نظير افعاله الحقيقة في المشي والاخذ
والبطش اى الاخذ بالغلبة والقهر ونحو ذلك وما يحتاج اليه عطف على قوله

في حركات اعضائه من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة مكتنزة
في العصب وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر اى عدم العلم بتفا صيلها
الثاني اى الدليل النقلي النصوص الظاهرة الواردة في ذلك اى في ان الله
تعالى خالق لافعاله كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم من الايجاد
والايقاع ويلزم ان يكون المعمول لله تعالى لانه اذا كان العمل لله تعالى يكون
المعمول ايضا لله تعالى على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير لانه
اذا كان ما موصولة لا بد من ضمير المفعول في قوله وما تعملون اى ما تعملونه
لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان مصدرية
لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال
لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فح يكون المعمول مشتملا
للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الاية
لا تدل على المراد الذي هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل
ان يكون ما مصدرية وان يكون موصولة والمدعى انما يلزم ان لو كانت
ما مصدرية لان معنى الاية ح والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت
موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الاية ح والله خلق انفسكم ومعمولكم
والمعمول لا يتناول الافعال فلا يكون المط حاصلا بالاية المحتملة للمعنيين
فاجاب عنه بقوله ويشمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التي هي
الحاصلة من المعنى المصدري بل كون ما موصولة ادل على المقصود لانا
اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه اهل الحق او للعبد
كما هو مذهب اهل الاعتزال لم يرد بالفعل المعنى المصدري هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو اى الحاصل متعلق الايجاد والايقاع

صيلها

العباد

يعني الفعل وقد يراد به المعنى المصدري كالحركة في المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر كالحالة التي تكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وهي اثر الاول
ولا شك ان الثاني موجود واختلف في الاول اعني الشاهد من الحركات
والسكنات مثل على ما يدل عليه قوله وقد يشتمل على سكنات متخللة وحركات
بعضها اسرع وبعضها ابطاء ولا شعور للماشي بذلك وللذهول عن هذه
النكتة النكتة هي الفائدة التي تؤثر في النفس تاثيرا عجيبا اى على ان المراد
بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وح يجوز الاستدلال بالاية
وان كان لفظ ما موصولة قد يتوهم ان الاستدلال موقوف على كون ما
مصدرية قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم وكقوله تعالى خالق
كل شيء اى ممكن هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال ان هذه
الاية لا تدل على مطلوبكم لانه عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشيء
متناول لهما مع انهما ليسا مخلوقين فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان
يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات الله وصفاته
وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله من الشيء هو الممكن لا مطلق الاشياء
فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة العقل كانه اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال الشيء شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا
ذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص
باحدى الدلالات الثلث فالقرينة ههنا فاجاب بان القرينة هو العقل
اى المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا
ينافي كون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو العقل
كما بين في الاصول ولان المفهوم في العرف من مثل هذا الخطاب انه لا يدخل

الخطا

الخطاب صح

المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج الى التخصيص بدليل مثل انا ضارب من في الدار و
هذا الضارب حاصل في الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه وكقوله تعالى
افمن يخلق كمن لا يخلق الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله
تعالى كمن لا يخلق اى الاصنام في مقام التمدح بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت
فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم
فما الحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل له عن هذا
السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان
ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب
المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه وجواب آخر ان العبد وان كان
فيه خصال الخير وتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا
لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملكه له ليس لغيره فيستوجب
المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد
من الله تعالى على عباده للمعنى الذى ذكرناه في المدح ولكونها اى لكون الخالقية
مناطا اى مرجعا لاستحقاق العبادة وهذا المناط لا يحصل الا بان يكون
الخالقية مخصوصة لله تعالى لا يقال فالقائل قائله جمهور المعتزلة بكون
العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين فلا يكون الاستدلال
بهذه الاية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله تعالى
بقوله القدرية مجوس هذه الامة قلت المراد به الجبرية القائلون بان كل
شيء بخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد به تقبيح رايهم
في هذه المسئلة والافيه ان كتاب الله تعالى الى دين المجوس مثلا لانا نقول
الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس

لانتفت صح

فيستوجب صح

فان عندهم للخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر
خالق الشر ويقال له اهرمن او بمعنى الاستحقاق كما العبدة جمع عابد الاصنام
والمعتزلة لا يثبتون ذلك اى الشريك بل لا يجعلون المعتزلة خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقاره اى العبد الى الاسباب والآلات التى هى بخلقه تعالى
تعالى الآن مشايخ ما وراء النهر والوراء فى الاصل مصدر جعل ظرفا
ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول
فيراد به ما يواريه وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد قد بالغوا فى
تضليلهم اى المعتزلة فى هذه المسئلة اى مسئلة خلق الافعال حتى قالوا
اى المشايخ ان المجوس جمع مجوسى اسعد حالا منهم اى المعتزلة لاثباتهم
هناك وروى فى الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر
لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعى لانا نقول الممنوع هو الخيرية
مطلقا اما لو قيل النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة
ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير من النصرانية من حيث ان كونهم فى النبوة
وكون النصارى فى الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن
الله وانما قاله طائفة من اليهود حيث لم يثبتوا اى المجوس الا شريكا واحدا
والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة على ان العباد خالق لافعالهم
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى
باختياره دون الثانية حاصل هنا ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد
على ضربين اختيارية وغير اختيارية ولو كانت بخلق الله تعالى لزم ان
يكون الكل اختياريا او غير اختيارى فعلم منه ان الحركة التى هى اختيارية
بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى وبانه لو كان الكل

بيان

اه بمعنى الاستحقاق

اهرمن شيطان

بخلق الله لبطل قاعدة التكليف لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات
بط كذا هنا والمدح بالعمل الى الخير والذم بالعمل الى الشر والعقاب وهو
ظ حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون
العبد مكلفا بالاوامر والنواهى وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله
والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله تعالى لا
اختيار للعبد لكونه مجبورا واللازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم
تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء واما بطلان
اللازم فلان الله تعالى كلف عباده بالاوامر والنواهى واستحق المدح
والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوم اعلم انه يتفرع على مسئلة خلق
الافعال مسائل منها ان المتولدات عندنا بخلق الله تعالى كالالم فى
المضروب والانكسار فى الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان
المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله تعالى وعندهم
مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة
او معصية لانه خالقها بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم
فى المعصية والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك اى الاحتجاج المذكور
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب اى كسب العبد ومعنى الكسب
الفعل لاجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله بانه كسب
والاختيار اى اختيار العبد فعلا بالكلية حاصل الجواب ان يقال ان
هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية
فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله بمنزلة

بل كان افعال

حركات الجمادات لا علينا فانا قايلون بكسب العبد واختياره فلا يكون
قاعدة التكليف باطلةً لوجود الاختيار من العبد ولا المدح والذم ولا
الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك
يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله واما نحن فنثبته
اى نثبت الكسب والاختيار على ما حققه الغير البارز عايد الى ما ان
شاء الله تع فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم و
الثواب والعقاب لاختياره الفعل والتحلية فان قلت التكليف بالصلوة
مثلا لايجادها واذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بما لا يطاق قلت لا نم
ان التكليف بها لايجادها بل ليختارها فيترتب ايجاد الله تع وقد يتمسك
اى المعتزلة لو كان الله تع خالقا لافعال العباد لكان هو القايم والقاعد
والآكل والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا اى هذا التمسك جهل عظيم
الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم
العلم بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن
عدم العلم بالشيء مع اعتقاد انه عالم انما الجهل المركب فانه لا اجتماع مع النظر
لان صاحب هذا الجهل اعني المركب لما اعتقد انه عالم بالمط استحال فيه ان
يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلبه لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الغير في به راجع الي من ذلك اشارة الى الشيء سواء كان
موجدا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو وقال حجة الاسلام
من اوجد معنى قايما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل
المجازي فالجلاد قاتل بالتجوز والله تع قاتل في الحقيقة ولذا نسب الله تع
الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الي عباده كما قال الله تع

اذا رميت ولكن الله رمي لا من اوجده او لا يرون اى المعتزلة ان الله تع
هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف
بذلك اى بذلك الصفات حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق
الشيء وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشيء فهو متصف به
وليس كذلك لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده الا يرى
ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قايم بالثوب فالثوب اسود
والصباغ هو الموجد لانه اسود ولانه لو كان كذلك لكان الله تع الاسود
والابيض وغير ذلك لانه اوجد وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان
المتصف بالشيء من قام به ماخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشيء لان
السواد والبياض قايم بالمحل به وربما يتمسك المعتزلة بقوله تع فتبارك
استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال الله احسن الخالقين معنى تبارك
دام عظمته دوامًا ثباتًا لا انتقال له وكهذا لا يقال يتبارك الله تع مضارعا
لان انتقال الازمنة على القديم مح واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وجه
التمسك بهما بتبيين الآيتين ان قوله تع احسن الخالقين يدل على كثرة
الخالق وان قوله تع اذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عم خالق
لان الضمير في تخلق عايد الي عيسى عم فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير فيكون معنى احسن الخالقين احسن
المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر معنى الخلق في اللغة
التقدير اى ايجاد شيء على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قدرته
لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع وهي الافعال كلها بارادته ومشيته اي
بارادة الله تع ومشية الله تع وقد سبق انهما عبارة عن شيء واحد اي كثر

المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة
الايجاد يقال شاء الله اى وجد والارادة طلب الشيء وحكمه لا يبعد ان
يكون ذكر اى الحكم اشارة الى خطاب التكوين فان سنة الله جرت على انه
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة كافيين في خلقه
فخطاب التكوين لا يقتضي وجود مخاطبه كما تقتضيه خطاب التكليف وقيل
خطاب التكوين عبارة عن سرعة الايجاد وقضيته اى قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يحتمل الزوال اعلم ان القضاء والقدر
بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله وقدر
فيها اقواتها والمعتزلة انكر والقضاء والقدر بهذا المعنى في افعال العباد وقد
يجيئان بمعنى الايجاب والالزام كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون الباقي
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه
في اللوح لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء اى رضاء العبد به
اى بالكفر لان الرضاء بالقضاء اى بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل اى الرضاء
بالكفر لان الرضاء بالكفر كفر وقيل اشارة الى كفر وقيل الحق انه لو ان كان يستحب
الكفر ويستحسنه والا فلا لكن احب موت الشرير بالطبع على الكفر حتى ينتقم الله
منه فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم
فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء ليموت على كفره وهل
يجوز على المؤمن من الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكر في بعض التفاسير
ان موسى عم دعا على بلعم سلخ الايمان منه حاصل هذا السؤال ان يقال

بيان
والتبيين

لو كان

لانا نم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والا لزم ان لا يكون الرضاء
بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله وليس كذلك لانه كذلك لزم رضاء العباد
لان الرضاء بقضاء الله تعالى لازم لانا نقول الكفر مقضي اى مخلوق لا قضاء وهو
ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء
الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا
الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء
بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك والرضاء انما يجب بالقضاء وهو
صفة الله تعالى دون المقضي وهو صفة العبد يرد عليه ان من قال رضيت
بقضاء الله تعالى يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء هو المقضي لا ما
قام بذات الله وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبته الى الله تعالى باعتبار
الايجاد ونسبته الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة
الاولى وتقدير قضاء الله تعالى عند الاشاعرة وتقدير معين وعند الفلاسفة
قضاء الله عبارة عن علم بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على
احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدر عبارة عن خروج الاشياء
الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على ما تقرر في القضاء وتقديره هو
تحديد اى تعيين كل مخلوق لحده الذي يوجد من حسن بيان حد وقبح
ونفع وضر وما يحويه اى يحيط والضمير المستتر في يحويه عايد الى ما و
الضمير البارز عايد الى المخلوق من زمان بيان ما ومكان وما يترتب عليه
من ثواب وعقاب وانما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اي
يرجع اليه والمقصود اى مقصود المص من قوله بارادته ومشيته تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل اى المخلوقات جميعها بخلق الله تعالى

وهو اى الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار اي
لا يكره ولا يجبر شيء من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقدير نوعي
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا وطاعة كان او معصية
لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها
بالضرورة الا ان الطاعة بمشيئته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه
وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيئته دون رضائه ومحبته
فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشيئة وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء
والقدر قلت هو ان الارادة يكون في الاكوان والاحكام وان المشيئة
انما يكون في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشيئة وان الرضاء
هو كمال الارادة وجود الشيء والمحبة افراطها عليه فيكون وجود المحبة
مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات
في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول
شرايطها فان قيل من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق
في فسقه فلا يصح تكليفهما اى الكافر والفاسق بالايمان والطاعة يعني
اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق
له علم ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف تعلق
علمه به فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق قلنا الله تعالى اراد منهما اي من
الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر اى اراد الله تعالى
الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الا تابعة للاختيار الحادث
ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الآتي كمن علم اختيار عبده غدا فاختار
عنادا لما انه علم الله تعالى منهما اى من الكافر والفاسق الكفر والفسق

ويفعل

٩٦

وقوعه صح

والاختيار يعني الارادة تابع للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع
وكل ما علم الله تعالى فهو مراد الوقوع القوم حاصل الجواب ان يقال لا نم ان كون
الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله تعالى وقدرته يكون الكافر مجبورا
في كفره والفاسق مجبورا في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى
منهما الفسق والكفر لا باختيارهما فلا يكونا مجبورين في الكفر والفسق ويصح
تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال
ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله الشرور والقبايح حتى انه
اى الله تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم
اى من المعتزلة ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده اى كما ان خالق القبيح قبيح
وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة ونحن نمنع ذلك اى نمنع كون ارادة الله تعالى
للقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد
بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا ارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد
خالقا الفعل والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو
الكسب وهو المناط لكون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب
والحسن والقبح في الخير والشر اذ لا قبح في خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة
وحكمة بل القبيح كسبها كما قالوا اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك
الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتفطن به غيره فلا يلام
بعد ذلك احد ولا يصير فالى مثله فعندهم اى عند المعتزلة يكون اكثر ما يقع من
افعال العباد من المعاصي والجرايم على خلاف ارادته تعالى بل على وفق ارادة
ابليس مع انه عدو الله وهذا اى كون ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادته تعالى بل شنيع جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لو وقع خلاف

خلق صح

ليتفطن به

مراده في ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان عليه
اللعنة قلنا نحن نجوز ذلك ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو ممتنع عقلاً لوجوب الوجود
وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان
والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريدهما برغبة العباد و
اختيارهم فما لم يختاروه لم يرد الله تعالى فلا عجز في الحقيقة حكى عن عمرو بن عبيد
من المعتزلة انه قال عمرو بن عبيد ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي مثل مفعول
مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون كان معي
في السفينة فقلت له اي للمجوسي لم لا تسلم قال اي المجوسي ان الله تعالى لم يرد اسلامي
فان اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشيطان
لا يتركونك والشيطان فيعال من شطن يشطن اذا بعد ويقال شاطن وتشيطن
ويسمى بذلك كل متمرد لبعد غوره في الشر ويقال فعلان من شاط يشيط اذا
هلك فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون سمي بفعلان لمبالغته في اهلاك
غيره فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي
بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكاً غالباً
في ايجاد افعال العباد وهو كفر فيكون كل الافعال خيراً وشراً بارادة الله
تعالى هذا الالزام انما يرد على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر
ارادة جازمة وليس كذلك كما مر فكان جواب عمرو للمجوسي ان يقال ان الله
تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك وحكى
ان القاضي عبد الجبار الهمداني وهو شيخ اهل الاعتزال دخل على الصاحب هو
اي الصاحب ملك بن عباد وعنده اي عند الصاحب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
وهو شيخ اهل السنة فلما راى القاضي الاستاذ قال القاضي سبحان من تنزه عن الفحشاء

يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة
السنة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله تعالى من جهة التخليق واهل السنة يقولون
سبحان اسم واقع موقع المصدر وقد اشتق منه التسبيح والتسبيح لا يكاد يستعمل
الا مضافاً لان الاضافة تبين من المعظم واذا تجرد عن الاضافة كان اسماً
بيان تنزهت علماً للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون في آخره وما يضاف
اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلاً لان المعنى تنزهت وانتصابه على
المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحاً قال اهل اللغة اي المضاف اليه بعض اشتقاق سبحان
من المباعدة اي التباعد لان الذي يسبح يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد
وقال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلمتي تعجب لان العرب اذا تعجبت من شيء
قالت حان واذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذي
يستوجب به العقوبة في النار وقيل يجب به الحد فقال الاستاذ في جوابه سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرض القاضي الطعن له بان يقول هذا القول انه
يستلزم لان يقال ليس الله تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضاً
الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون لوجود
ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذين الحكاية اثبات تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة والمعتزلة
اعتقدوا ان الامر اي الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة ذلك الشيء
والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً لان الله تعالى امر على العباد
بالايمان وكفره غير مراد لعدم امره على الكفار بالكفر ونحن نعلم هذا اشارة الى
الجواب ان الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر اي بالشيء فلا يكون الامر مستلزماً
للارادة وقد يكون اي الشيء مراداً الكفر الكافر وينهى لحكم ومصالح يحيط بها

الفصل

اى المصالح علم الله تعالى فلا يكون النهى مستلزما لعدم الارادة او لانه معطوفة
على الحكم لا يسأل عما يفعل لانه مالك مطلق له ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء ظاهره
لفعله اصلا الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر عصيان عبده يأمره اى السيد
بالشئ ولا يريده اى لا يريد السيد الشئ منه اى من عبده قوله الا يرى توضيح
للوجه الاول اخره عن الوجه الثانى لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى
جدا وقد يتمسك من الجانبين اى اهل السنة والجماعة والمعتزلة بالايات وباب
التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية اى بارادته قال بعض
فى المقاصد كان المختار ينظر الى طرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى
الطرف الذى يريد فى الاختيار من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة
انهم يثابون بها اى بالافعال الاختيارية ان كانت طاعة ويعاقبون عليها
اى على الافعال الاختيارية ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية فانهم نسبوا
القبايح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهى تخالف الجماعة انه لا فعل
للعبد اصلا اى لا اختياريا ولا غير اختياري وان حركاته اى العبد بمنزلة
حركة الجمادات والعروق الفارضة ورئيس الجبرية جهم بن صفوان الترمذى
واضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب ما يضاف اليه الشئ الى محله
لا الى محصله وعندهم قولك جاءنى زيد وذهب عمرو كقولك طال الغلام
وابيض الشعر لا قدرة عليها اى على الحركات ولا قصد ولا اختيار وهذا
اى زعم الجبرية بط لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
هذا دليل عقلي ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى قال بعض المحققين اختيار
العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له والله تعالى يوجده فيجب به الفعل والاول
كسب والثانى خلق فحينئذ يكون للاختيار دخل فى وجود الفعل ولكن بالترجيح

بحث افعال الاختيارية

٩٨

لا بالتأثير ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا اى لا اختياريا ولا غير اختياري
هذا دليل عقلى ايضا لما صح تكليفه مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير
ولا ترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب ولا
العقاب على افعاله اى لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة
وساير الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه ولا اسناد
الافعال اى الافعال الى العبد التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه اى الى
العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صام وصلى
وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق
بالقصد والاختيار بخلاف طال الغلام واسود لونه فان كل واحد من طال
واسود لا تقتضى سابقية القصد والاختيار والنصوص هذا دليل نقلي القطعية تنفى
ذلك اى تنفى ان لا يكون لقدرة العبد تأثير لافعاله الاختيارية كقوله تعالى جزاء بما
كانوا يعملون يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من الآيات فان قيل هذا السؤال
من طرف الجبرية منشاء السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى بعد تعميم
علم الله تعالى وارادته تعالى الجبر لازم قطعا لا يقال هذا السؤال عين ما مر فى قوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من
كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه
من تعلق العلم والارادة الازليتين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فالمراد
تعلقهما بوجود الفعل وعدمه هنا لانهما اما ان يتعلق اى علم الله تعالى وارادة
الله تعالى بوجود الفعل فيجب الفعل او بعدمه اى بعدم الفعل ولا اختيار مع
الوجوب اى مع وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون معطوفا على

الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على
نسخة اخرى وهو قوله ولا امتناع ح يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه
ولا امتناع للعبد عن الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذا النسخة
يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا
قلنا يعلم الله تع ويريد ان العبد يفعله فعلا ويتركه اى يترك الفعل باختيار
فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله تع وارادته
متعلق بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله جارية
على ان علمه تع وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان
اختار العبد الفعل تعلق علم الله تع وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تع
وارادته فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا
ان علم الله تع واراد وجود الفعل او ممتنعا ان علم الله تع واراد عدم الفعل وهذا
اى كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اى اختيار العبد قلنا مم
فان الوجوب الاختيارى يحقق بالاختيار رد عليه السيد بان اختيار العبد
لا يستند اليه والا احتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع
كان مجبورا اجيب بان الارادة امر اضافي والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط
فتستغني الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر لذلك لا ينافي
لان المنافي للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر
الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار وايضا جواب آخر منقوض
بافعال البارى تع لان علمه تع ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه
فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعني ان افعال البارى تع واجبة وممتنعة ذا لا ينافي
في الاختيار واما النقض بفعل الباري تع فمدفوع بانه مفتقر باختيار قديم

افعال ما

يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقته فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مستند
الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعني ان الله تع يخلق في العبد
صفة من شانها ان يريد بها اي شيء كان لا يقال ان الوجوب في فعله تع من
ذاته تع فلا يكون الوجوب منافيا للاختيار بخلاف فعل العبد فان الوجوب
فيه لا يكون الا من الله تع فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لانا نقول
الكلام في الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان ذاته
الفاعل او غيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب ما قاله الشارح
فان قيل من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار
في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم
بط وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار في افعاله لا معنى لكون العبد
فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق
الواو للحال ان الله مستقل بخلق الافعال وايجادها اى ايجاد الافعال ومعلوم اى
والحال معلوم ان المقدور الواحد اى الفعل الواحد لا يدخل تحت قدرتين
مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا يخلو من ان تكون كافية في حصول
ذلك المقدور او لا يكون القدرة مستقلة والمقدور خلافه قلنا الكلام في قوة
في قوة هذا الكلام يعني لا نزاع في قوة هذا السوال ومتانته الا انه اى الشان لما
ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تع وبالضرورة اى ثبت بالضرورة ان
لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال والقدرة هي التمكن من ايجاد
الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة يتمكن بها من الفعل
وقدرة الله تع عبارة عن نفي العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر
يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان

الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور
الله تعالى لانه شيء وكل شيء مقدوره كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
اجتمعنا جواب لما في الفصح اي النجاة من هذا المضيق ان القول متعلق باجتمعنا
بان الله تعالى خالق للافعال والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق ان الله تعالى
خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب فصرف
في التلويح بقصد القلب وجوابه من الامور اللاموجودة واللامعدومة
فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى الباري تعالى وايجاد الله تعالى
الفعل عقيب ذلك اي عقيب ارادة العبد خلق قيل هذا يشعر بتقدم الكسب
على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى
متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد يستمر
الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا فعلى الوجهين
لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد اي الفعل الواحد داخل
تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل الواحد مقدور الله تعالى بجهة
الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان
يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم بلا ايجاد ثم يتعلق
به عند الايجاد نوع آخر من التعلق وهذا القدر اي الله تعالى خالق والعبد
كاسب من المعنى ضروري وان لم يقدر على ازيد من ذلك المعنى في تلخيص العبارة
المفصحة اي الموضحة والمعلنة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده
اي الله تعالى مع ما فيه اي فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم جواب ما يقال
وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله تعالى من
جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب بقوله ولهم اي للمتكلمين

نسخة المعلنة

في الفرق بينهما اي بين فعل الله تعالى وفعل العبد عبارات منها ان يقال الخلق ايجاد اصل
الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي قيل كونه
طاعة او معصية انما هو لموافقته الامر او مخالفته وكل منهما امر نسبي لا يحتاج
الى علة سوى وجود الفعل في الامر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منهما عنه نعم
ان كون الفعل طاعة او معصية لما عرض بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة
المحل كذلك مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة هذا الفرق واللذان بعده لا يفيد
شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق او لا بآلة فليس بكسب
فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته او لا وايضا اما
ان ينفرد القادر به او لا فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه والكسب مقدور وقع المقدور
في محل قدرته اي قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته
وهو بدنه لان القيام قايم به وبدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته يعني
الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته
وان الكاسب صفة في فعل قايم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته ومعنى
المخلوق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب بين قيل فيه المراد ان الخلق ما كان
حاصلا لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق
والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ يظهر به الفرق بين الخلق
والكسب والكسب لا يصح انفراد القادر به اي بالكسب اي لا يكون بمجرد الكسب الفعل
موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق يصح قال المشايخ ان مقدور الله تعالى
قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك فان قيل

من جانب الجبرية ومنشاء السؤال قوله الله خالق والعبد كاسب فقد انتهيتم لمطبتم
الى المعتزلة من اثبات الشركة حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصدا واختيار
في افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم
بط والملزوم مثله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له
دون الاخر فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان يوجد مجموع القدرتين على
ان يتعلقا معا باصل الفعل قيل ان اراد الاستاذ ان قدرت العبد غير مستقلة
بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط اعانتها
فقربت من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فبط قلنا فالاظهر
ان مراده كون الترجح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض اذ ح انه يقال نسخه: سكون الترجيح
ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل لا صفته من كونه طاعة او معصية كسر كما في التوبة
والحلة وكذا اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لساير الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض ملكا لله تعالى بجهة
الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه حاصله ان يقال ان في هذا امرين الخلق والكسب
فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه قلنا لانه قد ثبت
ان الخالق حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق
للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء
كلها لا يخلق شيئا الا وله اي للشيء عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها اي على العاقبة
الحميدة فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيحل له ذلك يؤيد ما ذكره
في تفسير القاضي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت

ما اطلع لحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلع الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر وقيل
ان الخالق متصرف في ملكه المطلق فلم يقبح منه شيء بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب
القبيح قبيحا قطعا فجزمنا بان ما نستقبحه الى ما عايد الى ما من الافعال بيان قد يكون
له فيها اي في الافعال حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الجنلية الضارة كالحيات والعقارب
الخبث ما يستقبحه الطبع السليم المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل
القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
والحسن منها اي من الافعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل اي
في الدنيا والثواب في الاجل اي في الاخرة كالايمان والصلوة والصوم وغير ذلك
من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه
حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهي عنه فالمباح
واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهي عنه والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة فالاحسن ان
يفسر بما لا يكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح اي يكون جانب الطرفين
كالاكل والشرب والمشي ولما كان هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون
متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كما في المامورات
او لا يكون كذلك كما في ساير الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف
الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح فلا يكون جامعا و
الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف
الحسن على هذا التعريف نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون متعلقا
للذم والعقاب وهو تعريف الحسن ولا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع
وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي
والقبيح ما يكون متعلق النهي فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة

تنزيه فالاول داخل في القبح والثاني في الحسن فلا يرد النظر برضاء الله تع اي
ارادته من غير اعتراض اي منع من الله تع والقبح منها اي من افعال العباد ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والقبح مقول بالاشتراك
على ثلثة معان الاول ان الحسن ما يكون ملايما للطبع كالحلاوة والقبح ما لا يكون كذلك
كالمرارة والمعنى الثاني هو ان الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبح ما يكون
صفة نقصان كالجهل والظلم والمعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح
في العاجل والثواب في الآجل كالايمان والقبح ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند المعتزلة
والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبح او قبح الحسن يصح
عندهم لا عند المعتزلة ليس برضائه اي الله تع بما عليه اي على القبح من افعال العباد
من الاعتراض قال الله تع ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير
يتعلق بالكل اي بالحسن والقبح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة
انما يتعلق بالحسن لا بالقبح فالله يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم
ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور والرضاء قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب
حصول ملايم مع ابتهاج ذي بابه فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل
وهذا يعقبه وهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تع لانه لا يحدث له صفة عقيب
امر البتة والمحبة ومحبة الله تع للعباد ارادة الهدي والتوفيق لهم في الدنيا
وحسن الثواب في الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه وعند
الاشعري المحبة والرضاء بمعنى كل موجود كالارادة لانهما عندهم بمعنى الارادة
واورد عليه بقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر واجاب الاشعري بتاويل هذه الآية
لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والامر الا بالحسن دون القبح و

بيان الكاف

والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع اسماء متقاربة
عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند
اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تع كالجمادات وفي
هذا القول ابطال الامر والنهي ورفع الشرايع وانكار الحسي والضروري والتحاق
بالسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل
ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل معية زمانية
وان تقدمت عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قالت
المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم يكن سابقة على الفعل لكان الفاعل
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم يكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا
اذ العاجز من لا استطاعة فلو كلف على الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل لما سيأتي
ان التكليف بما لا يطاق بالاتفاق وهي اي الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها
اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد اشارة الى ما ذكره الهادي عائدا الى ما صاحب
التبصرة وهو رئيس المحققين في علم الكلام من انها اي الاستطاعة عرض يخلقه
اي العرض الله تع في الحيوان يفعل اي الحيوان به اي بهذا العرض الافعال الاختيارية
وهي اي الاستطاعة علة للفعل لان الله تع علق خلق الفعل في العبد على خلق
القدرة فيه هذا يشعر باولوية مذهبنا لان علة الشيء يقارنه والجمهور على
انها اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل لا علة لانها ليست من احدى العلل الاربع
وهو ظ لان العلة هو الله تع او العبد وفيه اشارة الى انه مذهب المعتزلة
اولى لان الشرط سابق وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا هي
اي الاستطاعة صفة يخلقها الله تع عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والآلات بهذا اخرج العلم والارادة والحياة لان كلا منها ليس مخلوقا عنده

قصد الاكتساب اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الامثال واما
الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليه عين القصد فلا يصدق عليها انه
مخلوق يخلق عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير
فان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو اى العبد المضيع فعل الخير
فيستحق العبد الذم والعقاب لتضييعه قدرة الخير ولصرف قدرته الى الشر
فلهذا اى لتضييع العبد ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع اذ المراد نفي
حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي عنهم حقيقة
القدرة التي يتعلق الفعل بها اى يضيعون الاستطاعة للسمع اذ لزم يلحق بانعدام
حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة ح يكون بتضييعهم لاشتغالهم بضد ما امر
به اى لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون على وجه العناد والانكار
واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
اى على الفعل والا اى وان لم يكن مقارنة للفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد
عليه لما مر تعليل لزم من امتناع بقاء العرض فان قيل من طرف المعتزلة لو سلم
استحالة بقاء العرض يعني لانم اولا استحالة بقاء العرض في الزمانين ولو سلم استحالة
بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال
اى زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة الاستفهام للانكار
فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال
القدرة الاول قلنا انما ندعي لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل
اذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم
وقوع الفعل بلا قدرة وانه ح واما اذا جعلتموها اى القدرة التي بها الفعل الكل

لتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون القدرة
الا مقارنة فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها الفعل يكون سابقة عليه
لا مقارنة اياه ثم ادعيتم انه لا بد لها اى القدرة المؤثرة من امثال سابقة
حتى لا يمكن الفعل يعني ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث
من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى
يتقوى القدرة فيها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل
يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها لكانت
هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها
الفعل فيكون هي من امثال سابقة وانما لم ندعي انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت
انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها فافهم باول ما يحدث من القدرة من بيان
ما يعني لا يمكن بحدوث القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او قدرة اخرى حتى
يمكن الفعل باول القدرة فعليكم البيان فاذا لم يبينوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة
للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال جواب اخر
لقوله فان قيل هذا الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة
وما ذكر اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة لو فرضنا بقاء القدرة الى
الآن اى وقت الفعل والفرق بين آن وآنف ان الآن يقال بالزمان الذي انت فيه والآنف
هو الزمان الذي قبل الذي انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك اما بتجدد الامثال
واما باستعانة بقاء الاعراض في الزمانين باعيانها واشخاصها هذا له رد على المعتزلة
من طرف اهل السنة فان قالوا اى المعتزلة بجواز الفعل بها اى بسبب القدرة في
الحالة الاولى اى في اول الحدوث فقد تركوا مذهبهم وح لا يلزم سبق القدرة
على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا

بامتناعه اى بامتناع الفعل في الحالة الاولي لزم التحكم اى الدعوي بلا دليل والترجيح
بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير كما في الحالة الاولي يعني لم يكن ضعيفة اولا ثم
قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد اولا ولم يحدث فيها اى في
القدرة معنى في كل الحالات اى في الحالة الاولي والثانية لاستحالة ذلك اى حدوث
معنى في القدرة اى لم يكن في اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها لم يكن في آخر
القدرة داعيا الي الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التى هى عرض
ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض فلم صار الفعل بها اى بسبب القدرة في الحالة
الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر جواب اما في قوله واما ما يقال
الى آخره لان القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة
الزمانية اى مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقا
الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اي
علي الفعل بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة المقدرة
بجميع الشرايط لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول
من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جايز في الحالة الاولي ولكن
لا نم انه يلزم ترك مذهبهم لان القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة
سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة
الاولي بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله ولا نه يجوز ان
يمتنع الفعل هذا جواب للشق الثاني من الترديد في الحالة الاولي لانتفاء شرط
او وجود مانع عن وجود فعل ويجب فعل في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة
التى صفة القادر في الحالتين اى في حالة الاولي والثانية على السواء حاصل هذا

الكلام ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان يقال ان وجود الفعل
يمتنع في الحالة الاولي ولكن لا نم لزوم التحكم والترجح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع
الفعل في الحالة الاولي آه ومن ههنا اى ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة
الاولي لانتفاء شرط وارتفاع الموانع مع بقاء القدرة في الحالتين ذهب بعضهم
الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرايط التاثير وارتفاع المانع
فالحق انها مع الفعل والا اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرايط المذكورة بل
بل اريد القوة الفضلية التى اذا انضم اليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء فقبله اى قبل
ذلك الشيء قياسا على ساير القوي الحيوانية الخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان
الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمرارها وثبوتها اى وقت يريد الحركة
وقيل لانها جزء العلة وجزؤها مقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات
لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني فالوجه ما ذكرناه واما امتناع بقاء الاعراض
وهذا اشارة الى الطعن الى قوله اما باستعانة بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة
البيان معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب
فلو ثبت هذه المقدمات كان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة
اولي وهي اى المقدمات ان بقاء الشيء امر محقق هذا هو المقدمة الاولي زايد عليه
اى على الشيء فلا نم ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله
وهو عين الوجود وانه معطوف على بقاء الشيء اشارة الى المقدمة الثانية يمتنع
قيام العرض بالعرض فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان
بمعنى التبعية في التحيز واما اذا كان اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع وانه
اشارة الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامهما معا بالمحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل
كالحركة والسرعة القايمتين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زايدا عليه فلا يمتنع قيام

واذا جاز قيام العرض بالعرض اوقيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على
الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل ولما استدل القائلون اى المعتزلة بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف اى الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اى مامور
بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها اى بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة
محققة اى حقيقة القدرة التى يوجد بها الفعل لزم تكليف العاجز اى امر العاجز على
الشيء باثبات ذلك الشيء وهو باطل اشار جواب لما الى الجواب بقوله وبمعنى اى
يطلق هذا الاسم يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب اى اسباب الفعل والالات
والالات جمع آلة وهي الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى حصول اثره اى اثر الفاعل
الى المنفعل كالمنشار للنجار فانه اى المنشار واسطة بينه وبين الخشب فى وصول
اثر النجار الى الخشب والجوارح اى الكواسب جمع جارحة كما فى قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع من بدل من الناس اليه سبيلا اذ المراد بالاية الكريمة الزاد
والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك
على معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهي القدرة المستجمعة للفعل والثاني هو سلامة
الاسباب والالات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف يتوقف
على المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثاني فان قيل اى فى رد هذا الجواب
من جانب المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له اى
للمكلف فكيف يصح تفسيرها اى الاستطاعة بها اى بسلامة الاسباب حاصل السؤال ان
يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والالات والجوارح ليس بجائز لان السلامة
مباينة لها والتفسير بالمباين لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا للاستدلال قلنا
المراد سلامة اسبابه اى اسباب المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف اليه والالة
والمكلف كما يصح يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك اى بالسلامة يقال ذو سلامة

المكلف

اسباب لا انه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه اى على المكلف حمل المواطاة
بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب والالات مما يحمل
على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة اسباب كما يقال
انه ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل المواطاة كما يشتق من الاستطاعة ثم
يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما فى كونهما وصفا
له كما سبق الى بعض الاوهام من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على
المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد اى تتوقف على هذه الاستطاعة التى
هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة الحقيقية التى بها
الفعل فان اريد بالعجز هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم تكن
الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة
تكليف العاجز بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلم لكن لا نم استحالة اللازم وهو
تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرايط صدور الفعل
ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والالة فعادم القصد و
المباشرة عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف الا تكليف
العاجز بهذا المعنى وانما ردده فى العجز ولم يردده فى الاستطاعة بان يقال المراد بها
اما المعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها هي القدرة التى بها الفعل وهو
المعنى الاول وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه اى لزوم تكليف العاجز اى لا نم الملازمة
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة
التى بها الفعل فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز
التكليف معا قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا
سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة وقد يجاب اى عن استدلال المعتزلة بان

القدرة لولم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للقدرتين اي
القوة الفضيلة التي مر ذكرها واما القدرة المستجمعة لشرايط التاثير فغير صالحة
للضدين اتفاقا عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة
التي تصرف للايمان لا اختلاف بينهما الا في التعلق لان محل القدرة وهي آلة صالحة
للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات والادوات
المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب
واليد لنفس الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقة وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية
انما يختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات فان السجدة لله تعالى
طاعة وللصنم معصية ولا تفاوت في ذات السجدة ولا يتفاوت القدرة عليها الا ولا تفاوت
انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا
وهي في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض وهو اي الاختلاف في التعلق لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به اي بالايمان
الا انه صرف قدرته اي الكافر الى الكفر وضيع باختياره صرفها اي القدرة الى
الايمان فاستحق اي الكافر الذم والعقاب واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان
القدرة عند المتكلمين على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هنا اشارة
الى رد هذا الجواب ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل اما تجددا لا
او بدونه لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب
عن قوله ولا يخفى بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق
باحدها لا يكون الا معه اي مع احدها فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة
التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة با
الفعل وهي ليست متقدمة عليه الا القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل

الفعل

الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم
مقارنتها للترك اي ترك الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس
القدرة فقد يكون متعلقة متقدمة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه
نزاع بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قايلون بكون القدرة المتعلقة بالـ
الفعل معه لا قبله وانما النزاع بينهما في القدرة التي بها الفعل هل هي مقدمة على
الفعل ام لا يكون كذلك بل هو اي الجواب لغو من الكلام وانما كان لغوا من الكلام
لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له
معنى مفيد لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا بالفعل فتامل وجه
التامل ان نفس القدرة لا يجوز ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند
اهل الحق اصلا ولا يكلف العبد التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة بما
ليس في وسعه الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه لان فائدة
التكليف اما للاداء كما قال المعتزلة او للابتداء ومعنى الابتداء الاختبار والامتحان
من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب او العقاب لان الله تعالى تبارك
وتعالى لا يعطي الثواب او العقاب بما يعلم ما لم يظهر فيه ما يستوجب به اللعنة
والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق اما الاداء فظ وكذا
الابتداء لانه اذا كان بحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتداء اذ هو انما
يتحقق في امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب وذا فيما يتصور وجوده
لا فيما يمتنع سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقايق وتحصيل
الحاصل او ممكنا في نفسه كخلق الجسم والصعود الى السماء فانه ممكن في نفسه
لكن لا يكون في وسع العبد عادة واما يمتنع اي ما يكون ممكنا في نفسه وممتنعا
بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي

فلا نزاع في وقوع التكليف به اي بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدور المكلف
بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف اي عدم وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه
نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها اي مقدورها وانت خبير بان الآية انما تدل على عدم وقوع
التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز والامر في قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر
تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز
فانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن
ليس بعالم تكليف بما لا يطاق الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا
لو كان الامر طلبا لتحقيق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فيكون اسكاتا لهم
ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عم وخطاب التعجيز جائز وهو الامر باتيان
الشيء ولو لم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب وان كان ذلك محالا كالامر
باحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم ويحصل لهم
الندم ولا ينفعهم الندم وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم كما يحط في
وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق
لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل
على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل
على ان التكليف ليس بممتنع بل استعاذة من تحميله وهو مغاير لتكليفه اذ التكليف
مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله عبده جبلا لا

يطيقه

يطيقه فيموت لا يبالي ولا يجوز ان يكلف بحمل جبل بحيث لو حمل غاب ولو امتنع
يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر
والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم وانما النزاع في الجواز اي عدم التكليف بما
ليس في وسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على العقل لانه
عبث من العليم القادر الغني محال وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد
يستدل من طرف المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها على نفي الجواز على
متعلق بيستدل وتقريره اي تقرير الاستدلال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال وهو كذب الله تعالى بهذه مقدمة شرطية ضرورية ان استحالة اللازم
يوجب استحالة الملزوم وهو تكليف ما ليس في الوسع تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه
لو وقع لزم كذب الله تعالى وهو محال لكنه لو وقع الخ مقدمة استثنائية يعني لكنه لزم
من فرض وقوعه محال وهو كذب الله تعالى كما يقال ان التكليف بما ليس في الوسع
ليس بجائز لانه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب اخبار الله تعالى
بقوله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وهو محال وهذه الهاء للتنبيه وذا اشارة
والمحذوف راجع اليه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى او ارادته اي ارادة
الله تعالى واختياره اي الله تعالى بعدمه وقوله الباء متعلق بيتعلق والهاء في وقوعه
عائد الى ما وحلها اي حل النكتة انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه اي في حد
ذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك اي عدم لزوم المحال لو لم يعرض
الامتناع بالغير والا اي وان عرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحال
بناء على الامتناع بالغير فان التكليف بما ليس في الوسع جائز وممكن في نفسه
وممتنع بالغير وهو لزوم كذب الله تعالى الازلي وهو دليل على جواز ان يكون لزوم
المحال بناء على الامتناع بالغير ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته اي الله تعالى واختياره

اى الله فعدمه اى العالم ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اى العدم
تخلف المعلول عن علته وهو اى التخلف مح والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه اى وقوع الممكن مح بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زايد على نفسه
اى على نفس الممكن فلا نم انه اى فرض وقوعه لا يستلزم المح وما يوجد من الالم
فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان
قيد بذلك اى بقوله عقيب ضرب انسان او عقيب كسر انسان ليصلح محلا
للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا بخلاف كسر الله تع فانه ليس بمحل الخلاف
بخلاف الانكسار عقيب كسر انسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك اشارة
الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان
وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم فى المضروب والانكسار
فى الزجاج فاجاب بقوله وانما قيداه وما اشبهه كالموت عقيب القتل اى عقيب
الجرح او عقيب ذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب
فليس الموت عين القتل كما يتوهم ذلك كل ذلك مخلوق الله تع اى اثر
فعل الله تع لما مر ان الخالق هو الله تع وحده وان كل الممكنات مستندة
اليه اى الى الله تع بلا واسطة والالم والانكسار ممكن ايضا والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية
الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا عنه اى عن الفاعل لا بتوسط فعل
آخر كصدور نفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة والا وان صدر بتوسط
فعل آخر كالوجع الحاصل فى المضروب فبطريق التوليد ومعناه اى معنى
التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا هو المعنى
اللغوي فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر كحركة اليد توجب حركة المفتاح

فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا اى الالم والانكسار مخلوقين
لله تعالى بل الكسر والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر
فيكونان من فعلين للعبد بالواسطة فيكون اثران لفعل العبد وعندنا الكل
اى كل الافعال سواء كانت اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق
التوليد بخلق الله تع لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق
لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا فى المتولدات فى الكسب مع انه
ليس كذلك لانه لما كونه متولدات لا صنع فيها اى فى المتولدات اصلا اي لا
بحسب التخليق ولا بحسب الكسب اما التخليق اى تخليق المتولدات فهذا تفصيل لما اجمله
فى صنع العبد فلاستحالته من العبد واما الكسب فلاستحالة اكتساب ما ليس
قايما بمحل القدرة اى قدرة الكسب فان الالم قايم بالمضروب دون الضارب
والانكسار قايم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قايم
بالمقتول دون القاتل الذى هو الفاعل قيل هذا منقوض بالالم الحاصل
بضرب نفسه قلنا قايم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزية فى
الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوبا للقاتل لاطرد قيامه به فلما لم
يقم فى مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض بالعلم المولد من
النظر ولهذا لم يتمكن اى لم يقدر العدم من عدم حصولها اى عدم حصول
المتولدات منع ذلك بانه يتمكن بترك ما يوجبها بخلاف افعال الاختيارية فانه
يتمكن من عدم حصولها والمقتول ميت باجله الاجل لغة الوقت ويقال
لجميع المدة كلها وعليه قوله عم فليسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون
انتهى الاجل وبلغ الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم ويقال على
آخر مدة التاجيل والمراد ههنا الآخر اى الوقت المقدر المقدر لموته اي

المقتول ميت باجله

لموت المقتول في علم الله تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه اى على المقتول الاجل فانهم قالوا تولد
موته من قبل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل قال
ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل
مغيرا لمعلوم الله تعالى وهو محال اجيب بان الاستحالة في قطع الرجل المقدر لولا القتل
لانه تغيير لمعلوم الله تعالى بيانه هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله تقرر لمعلومه
واما علمه تعالى بموته في وقت آخر فمعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغييرا لمعلوم
الله تعالى وانما يكون تغييرا له لو علم بابا غير معلق بشىء معروض لكن بقي الاشكال
على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا
به عدم تعينه في علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتي فهو
متفق بين الكل فلا بحث فيه جوابه ان المراد عدم تعينه على الفرض فلا ينافي
ذلك تعينه بالقتل لنا اى لنا دليل ان الله تعالى قد حكم باجال العباد اى الاوقات
المقدرة لموتهم على ما علم الله من غير تردد بانه الباء متعلق بحكم اذا جاء
اجلهم لا يستأخرون واحتجت المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد العمر كقوله عم لا يرد القدر الا الدعاء
ولا يزيد في العمر الا البر وقال عم من احب ان يبسط في رزقه ويؤخر له
اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو في حق الابوين والاقربين ضد
العقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع لحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان
الى الاقربين من ذوي النسب والاصهار والتعطف عليهم والرفق بهم والرعاية
لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل وبانه
دليل يقتضي للمعتزلة ميتا باجله لما استحق القاتل ذما في الدنيا ولا عقابا في

الآخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاصا في قتل العمد القصاص على وزن
فعال من المفاعلة وهي المساواة اذ ليس موت المقتول بخلقه اى بخلق القاتل
ولا بكسبه اى القاتل والجواب عن الاول اى الاستدلال بالاحاديث ان الله
تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة اصل سنة سنهة
فلامها هاء لقولهم عاملته مسانهة وقيل لامها واو لقولهم سنوات يريد ان
الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في علمه تعالى لولا اسباب هذه الزيادة
والنقصان فيكون هنا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق
تعدد الاجل بهذا المعنى غير صحيح بل الحق ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بلا تعليق
فقطع القاتل باجله وليس هنا مذهبا لاحد لكنه اى لكن الله تعالى يعلم
انه يفعلها اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا
على الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله حكم لا تحصى ويكون عمره سبعين سنة فينسب
هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى مع انه لولاها اى الطاعة
لما كانت اى وجدت تلك الزيادة واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم المعدوم الذي
يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف كما اخبر تعالى
عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه انهم لا
يردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن تاويل الاحاديث
بان الطاعة تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالا
عمال الصالحة التي بها تكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادتين وهذا
التاويل وان كان حسنا بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم
احتياجه الى تقدير شىء او يقال المراد من هذه الزيادة البركة في رزقه
بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها

عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكر الجميل فكانه لم يمت او يجري له ثواب
عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح المحفوظ
ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان وصل
الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ما يقع له من ذلك وهو قوله تعالى يمحو
الله ما يشاء ويثبت فالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدره لا زيادة بل هو
مستحيل وبالنسبة الى ما يظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث
وعن الثاني اي عن الاستدلال بالادلة القطعية انه وجوب العقاب والضمان
اي الدية والقصاص على القاتل تعبد اي لاطاعة واظهار العبودية لارتكابه
اي القاتل المنهي وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وكسبه
اي القاتل الفعل اي القتل الذي يخلق الله تعالى عقيب الموت بطريق جري العادة
لانه يمكن ان لا يخلق الله الموت عقيب القتل لكن جري عادة الله تعالى على ان يخلق
الموت عقيب القتل فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت
قايم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه اي في الموت تخليقا ولا
اكتسابا ومبنى هذا اي مبنى كون الموت قايما بالميت ان الموت وجودي فيكون
التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت
والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحياة وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو
لا تعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون [illegible] الموت امرا موجودا
في الخارج والاكثرون على انه اي الموت عدمي اي معدوم في الخارج لا قايم بالميت
لان العدمي لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم

والملكة

والملكة لان الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا ومعنى خلق الموت
قدره اي قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود
والمعدوم بخلاف الخلق الذي هو بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود
فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم والاجل واحد لا كما زعم الكعبي من
المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان
القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكانه يريد بالموت ما ليس بالقتل
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله اي اجل المقتول الذي هو الموت هنا القول باطل
لانه يؤدي الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلا له
وهو مع ما فيه من العجز له تعالى ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو
وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين كما في حال الشيخوخة واجالا
اخترامية الاخترام الانقطاع بحسب الافات كالقتل والامراض والحرام رزق
وهو في الاصل مصدر سمي به مرزوقا لان الرزق ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فياكله اي فياكل الحيوان الرزق وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا اي التفسير اولى من تفسيره اي من تفسير الرزق بما يتغذى به الحيوان
الهاء في به راجع الى ما لخلوه تعليل لقوله اولى الضمير في لخلوه عايد الى ما
يتغذى به عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه اي معنى الاضافة معتبر في مفهوم الرزق
وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة فسروه اي الرزق تارة و
تارة اما ظرف اي في بعض الاحيان او مصدر وكذا مرة بمملوك يأكله اي
الرزق المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به اي بماده وذلك اي التفسيران
المذكوران للمعتزلة لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول لا على الثاني يلزم من تفسير
المعتزلة على الوجه الاول ان لا يأكله مالك ياكله الدواب رزقا لان المالكية غير

يكون

مطلب الحرام رزق

منصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها على الوجهين اى التفسير الاول والثاني للمعتزلة ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله عايدا الى من الله اصلا وهو بط بالاية المذكورة
وقد اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه
باساءته ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق
يعني ان ما كان رزقا كان من الله تعالى البتة وانه لا رازق الا الله تعالى وحده معطوف
على ان الاضافة وان العبد معطوف على ان الاضافة يستحق الذم والعقاب على
اكل الحرام وما يكون مستندا اى مضافا الى الله تعالى لايكون قبيحا فلايكون الحرام
رزقا لانه لايكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا ومرتكبه يستحق الذم والعقاب
والحال ان اكل الحرام يستحق ذما وعقابا فعلم ان الحرام لايكون رزقا ولا مستندا
الى الله تعالى والجواب ان ذلك اى كونه مستحقا للذم لسوء مباشرة اسبابه باختياره
يعني لو قال المعتزلة انه لارازق الا الله تعالى وحده فلانزاع اصلا وكذا لو قال
اهل السنة ان القبايح لا تستند الى الله تعالى وما تستند اليه لايكون قبيحا ولايستحق مرتكبه
الذم والعقاب فلانزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الاخر حصل
الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق في اللغة اسم للقوت المقدر وهو
يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به
الغذاء قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا ملك
لها لعدم الاسباب المثبتة له فكان المراد به ما حصل الاغتذاء وقيل الخلاف
من حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف وهو الصواب وكل
يستوفي رزق نفسه اى كل حيوان يأكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض
الناس يمكن ان يستوفي كالانبياء وبعضه لا لان الحرام لايكون رزقه حلالا

كان

كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا اى بالحلال والحرام يعني كل احد لا
يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه وما زاد على عمره من مملوكاته وقت
حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده ولا يتصور
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لانه قدر الله تعالى غذاء شخص
بحسب ان يأكله اى الغذاء ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع
اى يكون الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مملوكه يأكله المالك ان
يأكله غيره وبعض اصحابنا نظر الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويؤمن
بالاتفاق والله يضل ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء
لانه الخالق وحده اى يقدر ويحدث ضلالة لمن يريد ضلالته ويوجد
هدايته يعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك طريق لايوصل الى المط وكذا
اى وجدان ما يوصل الى المط الا بالارادة الله تعالى لانهما من الممكنات
ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة
الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه وفي التقييد اى
بالمشية في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى انه ليس
المراد بالهداية بيان طريق الحق على ما قاله المعتزلة لانه اى البيان عام
في حق الكل اى في المسلم والكافر ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد
ضالا المصدر مضاف الى المفعول اى وجدان الله تعالى العبد ضالا كما
زعمت المعتزلة او تسميته اى العبد ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله
رد لقول المعتزلة يعني ان خلق الضلال مختص بالله تعالى مقيد واما الوجدان
او التسمية فليس بمخصوص لكن بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى
العبد فلا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق

ولا يمكن

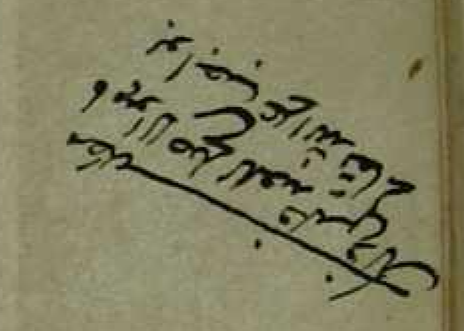
والله يضل ويهدي من يشاء

هداية

الضلالة بالمشية معنى لانه ليس عاما في حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية
نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لانم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة
عن خلق الضلالة والا لما جاز اضافة الهداية الى النبي ع م بان يقال
ان النبي ع م هاد وكذا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل اما
الملازمة فلان غير الله تعالى ليس بخالق واما بطلان التالي فلانه جاز
الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق والاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب بقوله قد يضاف الهداية الى
النبي ع م مجازا المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له في اصطلاح
التخاطب من جاز الشيء يجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ في معناه
المجازي فقد جاز مكانه الاولى وموضعه الاصلي فعلى هذا يكون المجاز
مصدرا ميميا اصله مجوز يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي الى
معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان بطريق التسبب
كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد به البيان والدعوة
كما يسند الى القرآن في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا
للاهتداء وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا في قوله تعالى ولاضلنهم
القول الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة فكان المراد ما قلنا
كما يسند الى الاصنام مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم ع م واجنبني وبني ان
نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس ثم المذكور في كلام المشايخ
ان الهداية عندنا اي عند اهل الحق خلق الاهتداء ومثل هداه فلم يهتد بها

جواب عن سؤال مقدر تقريره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى
فكيف يكون لقوله هداه لم يهتد معنى لانه كان معناه ح خلق فلم يخلق فلا
يكون له اذن معنى فاجاب بقوله مجاز مرسل من قبيل ذكر الملزوم وارادة
اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلزم بخلق الاهتداء عن الدلالة و
الدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بط بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب
لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهدى
بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي ع م بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه
فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال
لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله فوجد عنده ابا جهل وعبد الله
ابن ابي امية بن المغيرة فقال النبي ع م يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك
بك بها عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب
فلم يزل رسول الله يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر
ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابا ان يقول لا اله الا الله فانزل الله
تعالى في ابي طالب وقال الله تعالى لرسول الله انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء قوله من احببت يكون على معنيين احدهما
احببته للقرابة والآخر احببت ان يهتدي ولكن الله تعالى يهدي من يشاء بدينه
وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر له الهدى وبقوله عليه السلام اللهم
الميم عوض من يا ولذلك لا يجتمعان وهو من خصايص هذا الاسم كدخول
يا عليه مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله
امنا بالخير خفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزة اهد

قوي مع انه بين النبي عم الطريق ودعاهم الى الاهتداء فتعين ان الهداية لو كانت عبارة عن
بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عم اللهم اهد قومي معنى لانه عليه السلام بين
طريق الصواب لقوله عم لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو ممتنع
منه عم لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء والمشهور ان الهداية عند
المعتزلة هي الدالة الموصلة بالفعل الى المط وعندنا الدالة على طريق يوصل
الى المط سواء كان حصل الوصول والاهتداء ولم يحصل وما هو الاصلح للعبد
فليس ذلك بواجب على الله تعالى اي من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح
للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في انه هل يجب
على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من
الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم
على الشارع الذي هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه
شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون
الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله
وهو ممتنع على الله تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف
والثواب على الطاعة والعقاب على الكباير قبل التوبة وان يفعل الاصلح للعباد
في الدنيا هذه وان لا يفعل القبيح لها عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقرون بالتعظيم
والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح
فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكباير
فواجب عليه تعالى عقلا وان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا
عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على



ساكن

وافاضة

وجوب الاقدار والتمكين والالما خلافا لكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان
الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا ولما كان له اي لله تعالى منة على العباد بسبب اعطائهم
النعم واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اي المذكورات
اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك وقيل ايجاب الحكمة وقيلنا ها
لا يغني عن الامتنان الا يرى ان منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا
مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه
ارحم لعباده من الوالدة لولده كما ورد في الخبر الصحيح فايجاب رحمته وحكمته لا ينافي
وجوب امتنانه على عباده ولما كان امتنانه اي الله تعالى على النبي عليه السلام فوق
امتنانه على ابي جهل لعنه الله او جعل الله لكل منهما اي من النبي عليه السلام وابي جهل
لعنه الله عليه غاية مقدوره من الاصلح له قيل التسوية بين النبي عليه السلام وغيره
فيما يوجب الحكمة كاعطاء القدرة والعقل والنبي لا يوجب التسوية في فضل
عليهم والله فضل انبياءه باعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك
فلذا من عليهم فوق ما من على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة ولما كان
سؤال العصمة اي الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم اعصمني والتوفيق وكشف الضراء
اي دفع البلاء والبسط اللهم ابسط الخصب والرضاء عطف تفسير معنى خبر كان
قبل السؤال من اسباب الحكمة الموجبة للاجابة ولذا قال النبي عم ان الله حيي كريم
اذا رفع عبده يديه يستحي ان يردهما صفرا معنى الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان
من لحوق ما يعاقب به ويذم والحياء في حقه تعالى محمول على مقتضاه وهو وجوب
الاجابة لان ما لم يفعله الضمير المستتر في يفعله راجع الى الله والهاء عايد الى
ما في حق كل واحد فهو مفسدة اي ضد المصلحة له اي لكل واحد يجب على
الله تعالى تركها اي ترك المفسدة ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح

العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري العمر والعمر واحد فاذا اقسموا فتحوا
العين لاغير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم بلعمرك ولعمري فلزموا
الاخف ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اى مفاسد اكثر اصول
المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك اى الفساد لقصور نظرهم
اى نظر المعتزلة في المعارف الالهية اى العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته
الثبوتية والسلبية ورسوخ قياس الغايب من الحس على الشاهد في طباعهم وغاية
تشبثهم اى تمسكهم في ذلك اى وجوب الاصلح ان ترك بخل وسفه ان مع اسمه
وخبره في موضع رفع بكونه خبر مبتداء ومبتداءه غاية قالوا الحكيم اذا امر
بطاعته وقدر ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما
من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعطه القدرة ليتحرك بها او لم يعلمه
بالصلوة هذا اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء
ومعاونة الانصار جوابه ان منع ما يكون حق المانع اى اللايق على الله تعالى
ان يمنع وقد ثبت الواو للحال بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
اى عواقب الامور يكون اى منع المذكور محض عدل وحكمة يكون مع
اسمه وخبره في موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقوله
وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبد حق المولى وقد ثبت
انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبد كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح
قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه
واجبا لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال في الكشاف فان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك جوز مغفرة الكفر اذا
اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي مطلقا بل

واعلم ان عذاب القبر حق قال الله تعالى سنعذبهم مرتين قال اهل التفسير يعني مرة في القبر ومرة في يوم
القيمة وقال في حق آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يعني انهم يعرضون على النار
قبل يوم القيمة وليس ذلك الا عذاب القبر عقايد

جوزاه بحسب الحكمة ثم ليت شعري اى علمي ما معنى وجوب الشيء على الله
تعالى اذ ليس معناه اى معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو
ظ اى عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظ لانه وجوب
شرعي ولا شارع عليه تعالى ولا لزوم صدوره عنه اى صدور الفعل عن
الله تعالى بحيث لا يتمكن اى لا يقدر من الترك بناء تعليل لقوله لا لزوم على
استلزامه اى الترك محالا من سفه من بيان محال او جهل او عبث ونحو
ذلك لانه اى لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن عن الترك رفض لقاعدة
الاختيار لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا
مختارا وهو مذهب الفلاسفة وميل الى الفلاسفة الظاهرة العوار اى الفساد
لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب
الفلاسفة والحال ان المعتزلة قايلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم
فيه الى الانكار وعذاب القبر اى العذاب قبل الحشر ولو في قعر البحر وحواصل
(الواو ابتدائية) (المراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت قبل البعث شرح)
الطيور وبطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت
للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل
العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغي ان نقر على حقيقته تحقيقه
ولا نشتغل بكيفيته خص النص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه
فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى متعلق بقوله وعذاب
(جواب شرط محذوف)
القبر وتنعيم اهل الطاعة ويريد وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب اي
اكثر الكتب من الاقتصار بيانه على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء
تعليل للاقتصار على ان النصوص الواردة فيه اى في اثبات عذاب القبر اكثر
(دليل للاقتصار لا للاولوية)
من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلى ان عامة اهل القبور

مطلب عذاب القبر ثابت للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين

على حقيقته

كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر اى اليق من ذكر تنعيم اهل الطاعة
اى تصريح تنعيم الطاعة ايضا اولى من تركه ولان النصوص الواردة فى عذاب
القبر اكثر من النصوص الواردة فى تنعيم اهل الطاعة لايوجب من الاقتصار
على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير اى من اصول
اهل الحق ان سؤال منكر ونكير سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة
مثل صورتهما والنكير بمعنى المنكور من نكر اذا لم يعرف احد والمنكر بمعنى النكير
وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه بان يقول
من ربك وما دينك ومن نبيك قال السيد ابو شجاع من المشايخ ان
للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء لايسئلون لان
غير النبى يسئل عن النبى فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال المؤمنين بالا
وتوقف ابو حنيفة رحمة الله عليه فى اطفال المشركين فى السؤال ودخول الجنة
وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خدما للمؤمنين وهم الغلمان
المذكور فى الكتاب الكريم ثابت كل من هذه الامور الثلثة بالدلايل السمعية
لانها امور ممكنة قيد بالامكان لان الممتنع الذى اخبر به الصادق يجب
تاويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم اخبر بها الصادق اى النبى عم على
ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
النار من نار ينور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور
مشتق منها الضمير فى عليها عايد الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى
العشى هو آخر النهار من عشى العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى
ويوم يقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال ابن عباس
رضي الله عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضى الله

قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب

١١٥

عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضى الله
عنه ارواحهم فى جوف طير سود يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم
ارواح الشهداء فى جوف طير خضر تاوى الى قناديل متعلقة بالعرش وارواح
آل فرعون فى جوف طير سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على
على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه تعرض عليهم
النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما
النار مبتدا ويعرضون خبره والثانى ان يكون بدلا من سوء العذاب ويقرا
بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ونحو ذلك
ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما من النار او من آل
فرعون ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وانه لما كان اشد
العذاب فى الآخرة فيكون العذاب الشديد فى الدنيا قوله ادخلوا بوصل الهمزة
يكون آل فرعون منادي بحذف حرف النداء تقديره يا آل فرعون ويقرا بقطعها
وكسر الخاء يكون آل فرعون مفعوله الاولى اى يقول الله تعالى للملائكة يعنى
يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا
بضم الالف وهكذا قرا عاصم فى رواية ابى بكر والباقون بنصب الالف وكسر
الخاء فمن قرا ادخلوا بضم الالف فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب
فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرا ادخلوا بالنصب معناه يقال للخزنة ادخلوا
آل فرعون يعنى قوم فرعون اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الآل نصبا
لوقوع الفعل عليه وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا الفاء للتعقيب فيكون
ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذى فى
القيمة انما هو عذاب القبر وقال عم استنزهوا اي امتنعوا من البول فان اكثر

عذاب القبر منه وقال عم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
اذا قيل اي يثبت الله الخ اذا قيل له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول الميت ربي الله تعالى وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عم والمراد بالقول الثابت
كلمة لا اله الا الله وقال عم اذا قبر اي وضع الميت هذا دليل على سؤال منكر ونكير اتاه
ملكان اسودان ازرقان عينان يقال لاحدهما منكر والآخر نكير الى آخر الحديث
وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران روي اسباط
عن السدي رضي الله عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح
الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال له ما اقبح وجهك فيقول كذلك
كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك كان منتنا فيقول
من انت فيقول انا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة
قال له اني كنت احملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملني
فركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم ويقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعني وبال
ذلك ويقال وقرت ظهورهم من الاثام واصل الوزر في اللغة الثقل قال
المفسرون ان المؤمنين اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء صورة واطيبه
ريحا فيقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم
فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا وبالجملة الاحاديث
الواردة في هذا المعنى اي في عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير
كالميزان والصراط متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر
اي متواترة بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها لا يبلغ حد التواتر وانكر
عذاب القبر وتنعيمه وسؤال المنكر ونكير بعض المعتزلة والروافض اول الروافض

العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي وان جبرائيل قد اخطا
ويصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى محمد رسول الله والذين معه
اشداء على الكفار والآية وقال الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى اي الموت في الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو في القبر احياء لكان الاحياء ثلثا في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
لان حياة القبر يعقبه الموت والاماتة اثنتين على فالموتان في الدنيا والقبر و
كذا الاحياآن وترك حيوة الآخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قبل اثبات
الواحد في الآية الاولى بطريق الحصر فينفي الزيادة واما حيوة القبر فمستمرة
الى الحشر والالم الحاصل عذابه وتنعيمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حياة
الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلث لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك
له فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة ليست
بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول
قال ابن الراوندي كل ميت حي يدرك لكن العجز تمام الآفة عن الافعال
الاختيارية اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا
وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختياري معقولة كما في المحبوس
فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى متعلقا بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر
في حكمه وتصرفه والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء اي
اجزاء الميت او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يكون يدرك الالم او لذة التنعيم
اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد في القبر حياة لكن توقفوا في انه هل يعاد
الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة

في الدنيا وفي الآخرة اجيب بان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي الزيادة وقوله امتنا اثنتين

التي منشأ الافعال الاختياري قيل ارتكاب المعاصي انما هو باختيار الروح
وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى
عوده الى البدن وهذا لا يستلزم هذا جواب سائل وهو ان يقال ان في خلق
الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المودية الى النزع الجديد ولزم
ان يتحرك الميت ويضطرب في قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها
باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى
بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه اى على الميت وبهذا خرج
الجواب عن شبهة المنكرين بانا نضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت
في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوس والقاطع يدل ان القادر على احيائه
قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق
على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلذا لم يعرف
حياته لا يشكل عليه جوابه بمنكر ونكير لان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق
اللسان والملك يسمع حتى ان الغريق هذا دليل على عدم الاستلزام في الماء او الماكول
في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل
في عجايب ملكه وهو عالم المشاهد المحسوس وملكوته وهو عالم المغيبات
وغرايب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة ونصب
اما على الحال او على المصدر واعلم كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم
افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو متوسط
بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو
متوسط لانه نهاية الدنيا وبداية الآخرة بين امر الدنيا والآخرة اورد هنا بالذكر
ثم انتقل حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكلاي

ما يتعلق باحوال الآخرة انها امور ممكنة اخبر بها الصادق اى الرسول عم
ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقية كل منهما تحقيقا وتاكيدا
واعتناء بشانه يعني ان المص لم يصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر
بازاء كل واحد منها قوله حق فقال والبعث وهو ان يبعث الله الموتى جمع ميت
من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوان خلقيه عليها
وهي الباقية من اول العمر الى آخره ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى قل يحييها الذي
انشاها اول مرة في جواب من قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى ثم انكم
يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة على حشر
الاجساد وانكرها اى البعث الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة الفلاسفة
ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا ممتنع لانه لا
يتصور بان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد
قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده بجواز وجوده اما ان يكون
لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده
ثانيا كما لا يمنعه او لانه العدم ينقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له الوجود والى
ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلي الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فمعنى
الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود و
بعبارة اخرى ان الشيء اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله
تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد
العدم وهو مع انه لا دليل لهم عليه اى على امتناع اعادة المعدوم يعتد به
غير مضر بالمقصود قوله وهو مبتدأ غير مضر خبره لان مرادنا بانه
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية التي صارت منها حال التولد وهو العناصر

مطلب البعث حق

شبهة

التسلسل

لو انه يسبق حوله وجوده
ينقسم

١١٧

الاربعة للانسان ويعيد الروح اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم اولم

يسم اعلم انهم اختلفوا في ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع

بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار الامام الحرمين اذ لم يدل قاطع

سمعي على تعيين احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع

الصحابة وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان اجيب عن الاول

بان الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم

وعن الآيات بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا

الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان لم يبق دلالته على وجود

الصانع وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان اجيب عن

الاول بان الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخوضوا في البحث عن كيفية

فناء العالم وعن الايات بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة

منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان لم يبق دلالته على

وجود الصانع وقوله هو الاول والآخر معناه الاول من كل شيء والآخر منه

فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات الكمال

وبهذا سقط هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله يجمع الاجزاء الاصلية

ما قالوا اي قال الفلاسفة في دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع

حشر الاجساد انه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار اي المأكول جزءا منه

اي من الآكل فتلك التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما

اشارة الى المؤنث الاجزاء اي الاجزاء التي كانت مأكولة ثم صارت جزءا للآكل

اما ان يعاد فيهما اي في الانسانين وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه

في آن واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع

الاصلية

اجزائه فذلك اشارة الى بيان سقوط ما قالوا لان المعاد هو الاجزاء الباقية من اول

العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فانا نعلم ان الانسان باق من اول عمره والاجزاء

التي تحصل من الغذاء يتزايد عليه ويزول وينقص وكذا التسمين والهزال وساير

الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة

فان قيل من طرف الفلاسفة هذا اي البعث قول بالتناسخ والطايفة التناسخية سموا

لتعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم

نباتي فسخا وبجسم جماد رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها

لغيره كنسخ الظل للشمس لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث

من ان اهل الجنة من بيان ما في لما جرد مرد الجرد جمع الاجرد وهو الذي لا شعر

على جسده والمرد وهو غلام لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل جرد على سوى الذقن

وجاء مرد مبينا للذقن كان تغييرا لوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرد

صفة لجرد ولم يستو لان الجرد قد تناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان فيه التقديم اي

الى مرد جرد فيحمل الجرد على المعهود والجرد على ساير الاعضاء سوى الرأس وهذا

الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا في ان الاطفال يحشرون بعد

نفخ الصور في تلك الصورة واما قبله ففيه قالوا به طفل وان الجهنمي ضرسه

مثل احد قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهي بئر لها قعر فحذفت الالف

وشدد النون فسمي جهنم وقيل معرب من كذا فكن يعني كلخن حمام ومن هاهنا

اي من ان يكون القول بالبعث قول بالتناسخ من قال ما من مذهب الا وللتناسخ

فيه قدم راسخ ثابت قلنا من طرف اهل الحق انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن

الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فلم يكن المغايرة بينهما وان

وان سمي ذلك اى تعلق النفس للبدن الثاني الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم اى النزاع يكون لفظيا غاية ما لزم منها
في هذا المثل اعادة الروح وتسميتهم تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح
الى مثل هذا البدن اى الذى هو مخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة
على حقية اعادة الروح سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق اى من جملة اصول
اهل الحق ان الوزن لاعمال الكفار والمسلمين حق لقوله تعالى والوزن يومئذ
الحق فيه وجهان احدهما الوزن مبتدأ ويومئذ خبره والعامل في الظرف محذوف
اى والوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن او خبر مبتداء محذوف والثاني
ان يكون الوزن خبر مبتداء محذوف اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز
على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الصفة والموصوف والميزان عبارة
عما يعلم به مقادير الاعمال فذهب كثير من المفسرين الى ان له كفتان ولسان وشاهين
وقد ورد في الخبر الصحيح تفسيره لذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفيته فما تحيل
كيفيته يجب تاويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما تحيل
ذاته بحيث يجب تاويله عند اهل السنة كمسئلة الجهة والجسمية واكثر المعتزلة
ذاهبين الى ان المراد بالوزن في الاية هو العدل والادراك فميزان الالوان هو
البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا ذكره بلفظ الجمع قال الله تعالى
فاما من ثقلت موازينه الاية والا فالمشهور ان الميزان واحد اجيب بان الجمع
للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان تعبير تعدده بالنظر الى
الاشخاص وان اتحد ذاته لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يكن وزنها اي
لا نسلم اولا ان اعادة الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انه ممكنة لكن لا يمكن وزنها لانها
ليست لها خفة ولا ثقلة لانهما لا يكونان الا ماله مقدار ولا مقدار للاعمال

١١٩

ولانها معلومة لله تعالى فوزنه عبث والجواب عن استدلال المعتزلة انه قد
ورد في الحديث ان كتب الاعمال اى الصحايف التى كتب الحفظة في الدنيا
هي التى توزن فلا اشكال هذا جواب عن الاستدلال الاول وروي عن ابن
عباس رضي الله عنه يوزن الحسنات والسيئات في الميزان فاما المؤمن فيؤتى
بعمله في احسن صورته فيستعلي حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى
بعمله في اقبح صورته ويستعلي سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن عمل
الكفار وانما يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه تعالى يخلق في
كفة ميزان السعداء ثقلة وفي كفة ميزان الاشقياء خفة وهي علامة للسعادة و
الشقاوة قيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية قال ابو بكر رضي الله عنه انما ثقلت موازينه من ثقلت موازينه يوم القيمة
باتباعهم في الدنيا الحق وثقله عليهم وحق لميزان لا يوضع فيه الا الحق ان
يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفته
عليهم لميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف وعلى تقدير تسليم هذا جواب من القول
الثاني للمعتزلة كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة غرض الحكمة
احكام الشيء واطلاق من الخلل لا نطلع عليها يعني لا نسلم اولا ان افعال الله تعالى
التى من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها
فيجوز ان يوزن الاعمال معلومة له لحكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا الحكمة لا يوجب
العبث والكتاب اى من جملة اصول اهل الحق الكتاب حق المثبت اى المكتوب فيه
طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى صفة الكتاب اوصال للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم وراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا اى مفتوحا قوله نخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة

من خفت موازينه

وحق

مطلب الكتاب حق

وراءه ظهوره وكتابا حال على هذا اى يخرج عليه مكتوبا ويلقاه صفة للكتاب
ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب وقوله تعم اما
من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا اى سهلا لايناقش فيه
كما يناقش اصحاب الشمال وسكت عن ذكر الحساب يعني لم يقل المص والحساب
حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق الكتاب بالكتاب والحكمة في الكتاب
ان المكلف اذا علم ان الاعمال مكتوب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ان يحترز
عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم
احتشامه من خدمة المتطلعين عليه وانكر المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب
مامر والسؤال حق اي من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله عن العباد حق
لقوله عم ان الله تعالى يدني المومن من ان يدنيهم قرب كرامة لاقرب مسافة لان
الله تعالى متعال عنه فيضع كنفه اي حفظه ومعاونته وستره عطف تفسير ويقول
الله تعالى اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره اى جعله مقرا بان اظهر
ذنوبه والجاؤه الى الاقرار ورأى في نفسه اى رأى المومن في ذاته والواو للحال
انه قد هلك قال الله سترتها الذنوب عليك في الدنيا وانا اغفرها لك
اليوم تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لايغفرها يومئذ الا الله وانما لم
يقل انا سترتها عليك لان الستر في الدنيا كان بالكتاب العبد ايضا فيعطى
كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادي بهم
على رؤس الخلائق اى وسط الخلائق هؤلاء الذين كذبوا الا لعنة الله على
الظالمين والكذب هو الخبر من الشيء على خلاف ما هو به الا في تفتتح به الكلام
لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا واصل اللعنة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين
لبعده من الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا للعنة رجعت

سؤال الحق

يدني المؤمنين اى يقربهم قرب

معنى ...

بيان اصل اللعنة

اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد
هناك موضعا فتحدر فيرجع الى الذي تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن اهلا
كذلك رجعت الى الكفار وفي بعض الرواية الى اليهود وهذا السؤال في الموقف
عند الحساب واما قوله تعالى لايسئل عن ذنبه انس ولاجان نحين حشرهم واين
قبودهم الى الموقف قيل مواقف القيامة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على
المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الف سنة وقد ورد في الحديث انه يكون
على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاها في الدنيا والحوض حق اى من جملة اصول
اهل الحق ان الحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر قال عم الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي وقيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي واتباعه وعلماء امته
والقرآن ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه اى اطرافه سواء ماؤه
والاصل في ماء موه كقولهم ماهت الركية تموه وفي الجمع امواه فلما تحركت
الواو وانفتح ماقبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بعيانه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه جمع كوز اكثر من نجوم السماء
والهمزة في السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة من
شرب فلا يظمأ اى ولا يعطش ابدا والاحاديث فيه اى في اثبات الحوض كثيرة
فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع التلذذ قلت يجوز التلذذ بجهات آخر
غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لايعذب
فيها بالظماء ابدا والصراط حق اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو
جسر ممدود على متن جهنم اى ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اى يمر عليه اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي
وضعه شريعة للعباد في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم

بيان المقيمة

مطلب الحوض حق

بيان الكوثر نهر

مطلب الصراط حق

فقد زلق الى دركات النار وكل عمل تكسب في الدنيا يتمثل بصورة يناسبها
يوم الحشر ولذا قال عم يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة
الخنازير والقردة ونحو ذلك وفي القمر ليلة البدر وذلك حسب اعمالهم
الحسنة والسيئات وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه فان امكن فهو
تعذيب للمؤمنين ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والى النار المشار
اليها بقوله تعالى يهديهم ربهم ويصلح بالهم وقوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة ونحوها
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله عطف تفسير
على المؤمنين حتى منهم من يجوزهم كالبرق الخاطف اي اللامع ومنهم كالريح
الهابة ومنهم كالجواد وهو الفرس الذي يتحرك بسرعة الى غير ذلك مما ورد
في الحديث كالمشي على الماء والطيران في الهواء والجنة حق الجنة المرة من
الجن وهو مصدر جنه اذا ستره تسمى به الشجر المظللة لالتفاف اغصانه للمبالغة
كانه يستر ما تحته سترة واحدة ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة
ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا
ما اعد فيها للبشر من النعم والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة
في بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش بقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عم سقف الجنة عرش
الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل
ان الجنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند السدرة لا يستلزم كونها كلا
جزءا منه عندها فان الارض عندك وليس كله جزء عندك واما الحديث

مطلب الجنة حق

مطلب النار حق

نص صح

فان

١٣١

فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار
ظهور جلاله باي محل كان الا ترى ان المصلوب في الهواء والمأكول في
البطون معذب بالنار او متنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين
المحل وكفى بك حجة على هذا ما روي انه عم صلى صلوة الخوف فقالوا يا رسول
الله رأيناك تناولت شيئا ثم تأخرت فقال اني رأيت الجنة فتناولت
منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقي الدنيا وقال عم الجنة اقرب الى
احدكم من شراك نعله وكذا النار تمسك المنكرون اي الفلاسفة بان الجنة
موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارضين وهذا في عالم العناصر
محال لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا
في الاصغر لانه لا يسعه او كانت موجودة في عالم الافلاك او في عالم آخر
خارج عنه مستلزم وهو ايضا محال لاستلزامه الخرق والالتيام وهو
باطل على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة
والنار وساير ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثل لا من جنس المحسوسات
كما قاله الاسلاميون قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه
في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد
لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما
انما تخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانهما لو وجدا الآن فاما في عالم العناصر
او في عالم الافلاك او عالم آخر والكل ممنوع كما قاله الحكيم ولزم من دليلهم
نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان
افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك
فيه تامل لنا قصة آدم وحوا وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه

الجنة القى عليه النوم فكان آدم بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من
اضلاعه اليسرى حواء لانها خلقت من حي وقد قيل انما سميت حواء لانه
كان على شفتها حوة يعني خال ويقال لان لونها تضرب الى السمرة فسميت
حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله غثاء احوى ادم علم اعجمي كآذر
وصالح واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روي
عنه عم ان الله قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق آدم او من
الادم والادمة بمعنى الالفة واسكانهما الجنة وكذا اخراجهما من الجنة فكذا الناز
لا قائل بالفصل والايات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت
للكافرين بلفظ الماضي وقوله عم اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر الاضرورة في العدول عن الظاهر فان
عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في
الارض ولا فسادا فان عورض من جانب المعتزلة بانه يقال دل دليلكم
على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن يعني موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه
وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين الآية فانها تدل على انهما
غير مخلوقتين الآن قلنا اي في الجواب عن المعارضة يحتمل الحال والاستمرار
يعني ان هذه الآية يحتمل ان يكون للاستقبال ويحتمل ان يكون للحال والاستمرار
ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالا
احتمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص
لا الخلق فلا يصلح حجة لهم ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة اي ولو سلم انه
للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين
ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتان

فلما استيقظ قيل له يا آدم ما هذه قال المراة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها حي

كانت على شغفها

الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان في ارض فلسطين او بين
فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الاهباط على الانتقال
منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يستعار
للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته او استبعادها وهناك ليس كذلك قالوا
اي المتكلمون على وجودهما الآن لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك الهلاك
في الاصل انتهاء الشيء في الفساد واكل الجنة باطل اي الثمرة التي تؤكل اكلها دائم
لكن اللازم اي دوام اكل الجنة باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا
لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل المأكول وهو
ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند اهل الجنة
باكلهم وانما المراد بقوله اكلها دائم الدوام بانه اذا فني منه يعني من اكل الجنة
جيء ببدله يعني المراد بالدوام بالنوع لا الدوام بالجزء والشخص وهذا اي
الدوام المذكور لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل
يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في حين الهلاك ولو سلم اي وان سلمنا
ان الهلاك يستلزم الفناء يجوز ان يكون المراد به اي بقوله كل شيء هالك
الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر
الى الوجود الذاتي بمنزلة العدم قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا لله
لكن تنعكس ظله في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك
في نفسه كان الله ولم يكن شيء والآن كما كان وهذا قول خارج من طور
العقل حاصل الجواب ان يقال لا نم ان اللازم باطل لانه لا تنافي بين هذين
الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو الدوام
النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

اي المتكلمون على وجودهما الآن

بمعنى المأكول لقوله تعالى

الماهية

هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا تنافي بين الدوام النوعي والهلاك
اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي ولو سلم ان المراد
بالدوام هو الدوام الشخصي لكن لا نم انه ينافي قوله كل شيء هالك لان المراد
من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام
والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى اكلها دائم لان المراد من قوله كل شيء هالك
الا انه ممكن فهو هالك في حد ذاته الخ باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما
اى دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا واما ما قيل كانه اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المص
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما ينافي ما قيل من ان الجنة والنار تهلكان
ولو لحظة فاجاب بقوله وما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء جواب اما بهذا المعنى اشارة
الى قوله لا يطرء عليهما عدم مستمر على انك قد عرفت اشارة الى قوله على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء انه دلالة في الآية في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه على
الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهم اصحاب جهم بن صفوان
وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
فليتمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذاقهم الله العذاب بقدر اعمالهم
وكونهم ثم افنى الله الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تعالى هو الاول والآخر
واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائه وبانه
الاحراق يفنى الرطوبة والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة مع خروج
من قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه
وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر

فانه حيوان ماويه النار لا يتاذى به والاولى ان يقال حيوة الجهنمي يفنى ويتجدد
كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وهو
اى مذهب الجهمية قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه
اى على مذهب الجهمية شبهة فضلا عن حجة اى دليلهم لا يفيد شبهة اى دليلا
ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية والكبيرة قد اختلف الروايات فيها فروى
ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله اى الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم وقتل
النفس سواء قتل نفسه او غيره بغير حق احترازا عن القصاص والقتل
لنفسه يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا لتعذر الطلب وقذف اى شتم
المحصنة بفتح الصاد وكسرها وهي المراة المكلفة العفيفة التي احصنها الله تعالى
عن القبائح والزنا وبالكسر التي احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها في
الرجم الدخول بنكاح صحيح والزنا وهي الوطء في قبل المراة خال عن الملك
وشبهة فوطء البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة
وكذا وطء المراة ظنها انه زوجة اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه والفرار عن
الزحف وهو الجيش الذي لكثرته كانه يزحف اى يدب دبيبا والمراد
هنا الفرار عن الجيش في الصف ولكن يجب ان يقيد بالمثل او الضعف
والسحر وهو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجرى
فيها التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذ لا شرط فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل
بشيء يخيل للناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او تخييل انه قتل
فلانا وما قتله وما اشبه ذلك واكل مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله
تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذ قضاة الزمان
حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حق وكيفية مشكلة

وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اى الذنب فيه ولو صغيرة فا
لكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته الالحاد في اللغة
الميل عن القصد ولهذا سمى اللحد لحدًا لانه في ناحية الملحد العادل عن الحق
المدخل فيه ما ليس منه يقال الحد في الدين ولحد وزاد ابو هريرة رضي الله
عنه اكل الربا وهو زيادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدراهم
مع الدينار مختلفتان في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر
الاكل لكونه معظم منافعه وزاد علي رضي الله عنه السرقة السرقة هو الاخذ خفية
مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل وبلا شبهة ونصابها عشرة
دراهم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وربع دينار عند الشافعي رضه وثلثة دراهم
عند مالك رضه وشرب الخمر هو المسكر من ماء عنب نيّ عند ابي ح واصحابه
رحمهم الله والمسكر من اي ما كان نيًّا او غير نيّ عند الشافعي رضه وقيل
وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكر وان كان من غير
العنب او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء
الرسول فانه فوق عقوق الوالدين وقيل كل ما كان توعد عليه الحضرة عليه
عايدا اليها الشارع بخصوصه في القرآن او الحديث كالحد في الدنيا والوعيد
بالنار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل بشرط ان يكون الوعيد شديدا وقيل
كل معصية اصرّ عليه العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة ولهذا قال
عم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قال صاحب الكفاية
والحق انهما اى الصغيرة والكبيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما بل بالاعتبار
وكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها في الاثم
فهي كبيرة فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون

في ناحية صح

اصرّ

بل دون الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة وكذا الاثم فرقوا بينهما بانه

٢٢٤

الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكباير وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما
بل هو ممنوع لفوت الكلام فيه والكبيرة المطلقة بالنسبة الى غيرها بدون الاضافة
هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة اى الحاصل الكلام المراد ههنا ان الكبيرة
هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو
حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اى بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي جزء من حقيقة الايمان
ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة
من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال
الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال
الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على
الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا بناء مفعول له لقوله حيث
زعموا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان وللقائل ان يقول ان
كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب كافرا عند المعتزلة
المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم
الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم
رد عليه بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين من احسن عملا وبانه لا يحسن
من الحكيم الكريم ابطال العمر بثنا ولقمة من الربوا او جرعة من الخمر كمن خدم
كريما مائة سنة ثم خالف امره مرة او مرتين ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي

مطلب ان الكبيرة لا تخرج المؤمن من الايمان

الكبيرة صح

لانه عند المعتزلة انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين والله اعلم

وابى ناشئ فعل الطاعة واجبة او مندوبة الاول ما يخرج عن الايمان
وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغى ان يكون مذهبا لعاقل ولا
تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب
الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان وقيل ان
النص قد نطق بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من
الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء ع فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا
مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن
لا كافر وجوه الاول ما يجيء ان حقيقة الايمان اى الايمان الشرعى هو التصديق
القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به اى بالتصديق القلبي الا بما ينافيه
وهو الكفر فمن وجد الاقرار باللسان وتصديق القلبي اتصف بكونه مؤمنا
فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا
بل كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف
وانه كفر بالاتفاق ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة فى الزنا وحمية وانفة
كلاهما بمعنى الغيرة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى
ورجاء العفو محو الجناية من عفا اذا اندرس والعزم العزم فى اللغة توطين
النفس على الفعل على التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب
محض للمغفرة والتوبة الرجوع فاذا وصف العبد كان رجوعا من المعصية
واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة والتوبة
على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي
مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات
والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهو الغفلة عن الذكر حتى يصف

به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علايق الدنيا والاخذ
باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال فى تمام الاوقات بانواع
الخلوات والتفكر فى بواطن الايات وآثار المصنوعات الملكوتية وترك
التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه لا ينافيه اى لا ينافى
الاتصاف قوله مجرد الاقدام مبتداء وقوله لا ينافيه خبره نعم جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال اليس الاقدام على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم اذا كان بطريق
الاستحلال اى عد الكفر حلالا او طلب الكبيرة والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة
للتكذيب اى تكذيب الله ورسوله ولا نزاع فى ان من المعاصى اى بعض المعاصى
ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه اى ما جعله الشارع كذلك اى امارة
معنى كذلك الكاف فى موضع رفع اى الامر كذلك فيجوز ان يكون نصبا لمصدر
محذوف بالادلة الشرعية كسجود جمع ساجد الصنم والقاء المصحف فى القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر فاذا وجد ذلك
العلامة ارتفع التصديق القلبي ولا يكون الاقرار باللسان معتبرا وبهذا اى
بما ذكرنا من قولنا ولا نزاع فى ان من المعاصى الخ ينحل ما يقال من ان الايمان اذا
كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر باللسان المصدق
بالقلب كافرا بسبب شيء من افعال الكفر والالفاظ ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثانى فى الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى
اى على مرتكب الكبيرة كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وكقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا يعنى صادقا فى توبته تنصحون لله
تعالى من غير نفاق سئل عمر بن الخطاب رضى الله عنه توبة النصوح قال هو الرجل
يتوب عمل السوء ثم لا يعود اليها ابدا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا

الآية وهي كثيرة اي الايات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة
كثيرة حاصلها الوجه الثالث ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان
وتدخله الكفر لما اطلق الله تعالى في اياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على
مرتكب الكبيرة لكن اللازم بط لورود الاحاديث والايات على الاطلاق
وكذا الملزوم الثالث اجماع الامة الاجماع العزم على امر محكم لا يخالف وهو
اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي من عصر النبي عم
الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء
معطوف على الصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكاب الكبائر بعد الاتفاق
متعلق باجماع الامة على ان ذلك اي الصلوة والدعاء والاستغفار لا يجوز
لغير المؤمن يعني ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على
من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصي والدعاء و
الاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم
بط وكذا الملزوم واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على
ان مرتكب الكبيرة فاسق من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها وله درجات
ثلث الاول التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو
ان يعتاد ارتكابهما غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا
اياها فاذا اشارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس
الكفر ومادام هو في درجة التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه
بالتصديق الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع
التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق
قسما ثالثا نازلا بين المؤمن والكافر اختلفوا في انه اي الفاسق مؤمن
منزلة

وهو مذهب اهل السنة وقول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق
في اللغة مشتق من نافق اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافق والاخر
قاصعاء فيظهر نفسه في احدهما ويخرج من الاخر وبهذا سمي المنافق منافقا
لانه يظهر من نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصري بقوله
عم اية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان وبيان
من اعتقد ان في البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوابها
ما مر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج المؤمن من الايمان واجيب عن الحديث ايضا
بان هذه الثلث اذا صار ملكة تخص اية نفاق والا فلا فقيل كل فعل اصر عليه
الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة اية النفاق فاخذنا المتفق عليه
اي الفاسق وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق
والجواب عنه اي عن الوجه الاول ان هذا اي المذكور من الدلايل احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف واللام متعلق لمخالف عليه السلف من عدم بيان
ما في المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا لان المخالف لما عليه القدماء بط
لا محالة الثاني اي الوجه الثاني للمعتزلة انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن كقوله
تع افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني
الزاني وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن
وقع حالا من قوله لا يزني الزاني اي لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا لا ايمان
لمن لا امانة له وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عم سلب الايمان عمن لا
يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر والكافر معطوف على قوله ليس
بمؤمن لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون
عليه احكام المرتدين ويدفنون في مقابر المسلمين والجواب عنه اي الوجه الثاني ان

المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر هو اعظم الفسوق بدليل ما بعده من
قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون والحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة فى الزجر اى المنع عن المعاصى على معنى ان هذه الافعال ليست
من شان المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ
الايمان عن معناه اللغوى بدليل الآيات هذا اشارة الى جواب سايل وهو
ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان
الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره
وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب
الشارح رحمه الله بقوله بدليل الآيات والاحاديث تدل مراده على ان الفاسق
مؤمن وبعض الآيات والاحاديث تدل اجمالا فحمل المجمل على المفصل لان القاعدة
حمل المجمل على المفصل دون العكس والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عم لابى ذر لما بالغ وان زنى وان سرق قوله وان زنى وان سرق
مقول القول على رغم انف ابى ذر حين قال عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
قال ابو ذر يا رسول الله وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عم وان
زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى
ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك اى الايمان فاولئك هم الفاسقون
وكقوله تعالى ومن لم يحكم اى ومن لم يعمل بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله
عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب معطوف على ان الفاسق
مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى اى اعرض اصل الا
عراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض لا يصليها اى لا يدخل النار الا
الاشقى الذى كذب وتولى ان الخزى اليوم واصل الخزى ذل يستحى منه والخزى
وكقوله تعالى

لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر ولا انحصار افراد الخزى
مطلقا فيه والسوء على الكافرين الى غير ذلك والسوء بالفتح الرداءة والفساد
وبالضم الضرر والمكروه والجواب انها اى النصوص متروكة الظواهر فالمراد من
لم يحكم بما انزل الله اصلا ولا نزاع فى كفره والفاسق محمول على الكامل فى فسقه
لان مطلق الفسق لا ينحصر فى الكفر بعد الايمان والعذاب على من كذب مخصوص
لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا بمكذبين والمراد من الحديث
من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة
ليس بكافر والاجماع معطوف على ان النصوص منعقد على ذلك على ما مر و
الخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك
به الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد هنا اتخاذ اله غير الله تعالى اى الكفر
مطلقا لا يغفر فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان فمنافق وان
كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالالهين فمشرك وان تدين فكتابى وان قال
بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهرى وان كان مع اعتراف النبوة واظهار
الشرع فزنديق باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
بعضهم الى انه يجوز عقلا وهو الاشعرى جوز غفران الشرك عقلا لان العقاب
فيحسن العفو مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وانما علم عدمه اى عدم
الغفران بدليل السمع لان عند الاشعرى لا يقبح من الله شئ وعند بعضهم الى انه
يمتنع عقلا لان قضية الحكمة اى رد عليه لانا نمنع ان قضية الحكمة ذلك فلا فرغ العفو
حكمة لا نعلمها يؤيد قول عيسى عم ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم ولو سلم فلم لم يكف المنفعة الدينوية من اباحة دم
الكافر وسبيه وضرب الجزية عليه قيل لما اخبر لورود الكفار فى السقر علم منه

الرد

الى ان الله لا يغفر الكبيرة ان مات

انعقد

بحقه

ان قضية الحكم ذلك لا العفو ولا مجازات الدنيا فقط لكن بقي عليه ان امتناع
مغفرته بقضية الحكمة مع وجوده. وهو قول المعتزلة لا مقتضى الحكمة الحكمة يقال
بالاشتراك على معنيين الاول العلم بحيث يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وثانيهما
كونه بحيث يصدر عنه افعال الحكمة الجامعة التفرقة بين المسيء والمحسن
لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والعادة الى المحسن
والانعام الى المسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل
من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف
على خلاف قضية الحكمة يكون سفها والكفر والحال ان الكفر نهاية في الجناية
المعصية لا يحتمل صفة الجناية الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو
ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده اي الكفر حقا ولا يطلب له اي الكفر عفوا
ومغفرة فلم يكن العفو عنه اي عن الكفر حكمة وايضا هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال ان مدة ما بنا في الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه
فاجاب بقوله وايضا هو اي الكفر للابد فيوجب جزاء الابد يعني ان عذابه بحسب
اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابد وهذا اي الكفر بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها
والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود روي جابر ان اعرابيا
دخل مسجد رسول الله وقال اني استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ
من صلاته قال علي رضي الله ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة المكذبين وتوبتك
يحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال كلمة يقع على ستة معان
على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة
النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها

مرارة بيان

حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل ما لا بد منه في التوبة الندم
على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل قال الابري اذا اشرف
على الموت فندم على قول صحت توبته باجماع المسلمين وان لم يتصور منه العزم
على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على المعاصي لاضرارها ببدنه او اخلالها
بعرضه او ما لا يكون توبة واما التوبة الموفية وهو ان لا يذنب سيئا او فضلا
مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا يصح لان توبتها المعصية كل
لكونها معصية يعم المعاصي الازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد
وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من همة
واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بينه وبين الله تعالى فاذا اناب الى الله تعالى
يغفر فلما الى الذي بهته واغتابه فاذا اجعله للذي في حل وتاب الى الله فانه
تعالى يغفر له وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فانه ههنا ما لم يجعل ذلك
في حل وتاب الى الله فانه يغفر له ويكتفي بحل منه ولا تذكر الزنا ولكن قال الذي
كل حق علينا فقد جعلته في حل وعفو ومن كل خصومة بيني وبينك
وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز و
هذا اكرامة لهذه الامة لان الامم السابقة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب
فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان
التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لان ههنا لم يات بالتوبة على شرطها
وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤدي ما ترك فكانه لم ينعدم وذنب
بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله
التوبة لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات
يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع

الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم رد بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر
من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم والكريم ابطال طاعات العمر بينا ولقمة
من الربا او جرعة من الخمر لكن عدم كرمنا سنة ثم خالف امرا من اوامره في تعذيب بهذا
الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته اى على ثبوت العفو يعني في المتن من نوع الآية
لان المص قال ويغفر ما دون ذلك والآية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال
للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل كاشتقاقها من لانها يعين ايا اى من كان اليه
واصلها اوية كتمرة ابدلت عينها على غير القياس او اينة كرملة او ابنية كتحملة فاعلت
او آبية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقوله
التوبة وقوله تعالى الا الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
والمعتزلة يخصونها اى المغفرة بالصغاير وبالكباير المقرونة بالتوبة يعني ان الله
تعالى يغفر عندهم الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة با
لتوبة رد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما دونه وايضا
مغفرة التائب واجب عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء قيل فائدة التقييد
على انه واجب لحكمة غير خارج عن مشية الله تعالى وتمسكوا بوجهين الاول الايات
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدين فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها
وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الوعد يستعمل في الخير والشر قالوا في الخير الوعد
والعدة وفي الشر الايعاد والوعيد وقد اوعد ويوعد اى وعد العقاب على
الكباير واخبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف في وعيده والكذب في خبره

وانه محال حاصل الوجه الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن
يشاء من الصغاير والكباير المطلقتين لما خوف الله ورسول الله عصاة
المؤمنين في الايات والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملزوم والجواب
عن الوجه الاول انها اى الايات والاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين
والكافرين معلم لا انما تلك الايات والاحاديث عامة في جميع العصاة لا
حتمال ان يكون مخصصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذي خص
منه البعض انما تدل على الوقوع اى على وقوع العذاب دون الوجوب اى وجوب
العذاب حتى لا يجوز مغفرة قيل اذا لم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى
المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب وقد كثرت
اى والحال قد كثرت النصوص في العفو اى عفو العصاة فيخصص المذنب المعفو
عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اى في الجواب عن تمسك كل ؟
المعتزلة وهو ليس بمرضي عندنا فمرى ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله
تعالى في الوعيد وهو اى الخلف تبديل القول وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي يعني لا خلف لوعدي وقد قضيت ما انا قاض عليكم
من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدي لا يكذب عندي فلا يغير
القول من جهة لاني اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم الثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك اى عدم العقاب تقريرا له اى للعبد على
الذنب واغراء للغير عليه اى على الذنب وهذا اى هذا التقرير والاغراء
ينافي حكمة ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما هو للزاجر عن الذنوب والمعاصي
والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم كيف اى كيف يكون موجبا للظن والعمومات الواردة في الوعيد

فيجوز من الله تعالى والمحققون
على خلافه فيجوز الخلف من الله تعالى
في الوعيد صح

الحق وانه بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع فح يكون عدم الوقوع مرجوحا
فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للاغواء بالنسبة الى كل
واحد وكفى به زاجرا الباء زايدة اى كفاه ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها اى الصغيرة الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وهذا يدل على جواز مواخذته لا يغادر اى لا يترك صغيرة ولا
كبيرة الا احصاها اى عدها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك
من الايات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب
بعضهم المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكباير لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا
بل انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اى صغايركم يعني نكفر سيئات المخاطبين على
تقدير اجتنابهم عن الكباير وح يكون المراد من السيئات الصغيرة قيل فيلزمهم
دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير الاجتناب
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل فيفيد الاية ان المجتنب عن الكفر
نكفر سيئاته جوازا لا وجوبا بالنصوص الواردة في عذاب اهل الكباير ولو حمل
الكباير على مقابل الصغاير تفيد تكفير الصغاير وجوبا لان جوازه حاصل بلا
اجتناب عن الكباير وجمع الاسم بهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم ان المراد
من الكباير هي الكفر لانه لو كان المراد ذلك لما جمع الاسم الذى هو الكباير بل
قيل ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الاية فلما جمع الاسم علم ان المراد بالكباير ليس
هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون الجواب
المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم بالنظر اى انواع الكفر
كاليهود والنصارى والمجوسي وغير ذلك وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اى باعتبار
الكفر او الى افراده معطوف على انواع الكفر القايمة بافراد المخاطبين على ما مهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع وهو تجتنبوا بالجمع وهو كباير تقتضي انقسام الاحاد
بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم اى ركب كل فرد من افراد القوم دابته ولبسوا
ثيابهم اى لبس كل احد منهم ثيابه فح يكون معنى الاية ان تجتنبوا انواع الكفر او ان
يجتنب كل منكم كفره نكفر عنكم سيئاتكم والعفو عن الكبيرة اى من جملة اصول
اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جايز هذا مذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون
ذلك الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما
يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به اى بالعفو قوله اذا لم يكن عن استحلال وهو عد
الشيء حلالا او يطلب كون الشيء حلالا قيل عفوها اذهابها كما قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات
فح لا تكرار والاستحلال كفر اى اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل
قطعي بخلاف النبيذ فان في حرمته خلافا كما ذكرت في التوضيح وفي شرح المجمع للملك
لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق القلبي وبهذا اى باستحلال المعصية يؤول النصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار خالدين فيها معطوف على تخليد العصاة وكقوله تعالى وما
هم بمؤمنين والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار مثل الاولياء والعلماء والزهاد
في حق اهل الكباير فان قلت الحكم في المكروه انه يستحق من تكبه حرمان الشفاعة
كما ذكر في التلويح فيكون حرمان اهل الكباير اولى قلت استحقاق حرمانها لا ينافي
حرمانها بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا اى الخلاف مبني على ما سبق من جواز العفو
والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة اولى وعندهم اى المعتزلة الظالم الجنس
لم يجز اى الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة جايز عندهم اذا

نعم احاد ونا الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستلزم جواز الحكم على الاخص ولعوله نوع ح

مطلب العفو عن الكبيرة جائز

مطلب الشفاعة

اجتنبت عن الكبائر مع ان الشفاعة لها لا يجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب
عندهم والشفاعة انما يكون لجائز الطرفين لترجيح احدهما لنا قوله تعالى واستغفر
خطاب للنبي عم لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنب المؤمنين والمؤمنات
ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنات والمؤمنين شفاعة لهم
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوبه اى طريق هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة لما
كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم البأس
الشدة ومنه يقال لا بأس عليك اى لا شدة عليك فيقال بهذا سمي الحرب البأس لان
فيه شدة معنى لهم كان لان مثل هذا الكلام المقام اى مقام تقبيح حالهم يقتضى ان
يوسموا بما يخصهم اى الكفار لا بما يعمهم وغيرهم فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة
للمؤمنين اما الشفاعة بدل العذاب او بزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجرى
على اطلاقه وليس المراد من هذه الآية انه تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة
للموصوفين بالكافرين يدل على نفيه اى الحكم عما عداه فيثبت الشفاعة للمؤمنين حتى
يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة يعني انا لم نستدل بمفهوم
المخالفة بان يقال لما لم يفد شفاعة الشافعين على الكافرين فيفيد على غيرهم
حتى يرد علينا السؤال بل نستدل باسلوب هذا الحكم ومقتضى المقام يعني بل
نستدل بقولنا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو
ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق
الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي رحمه الله دون البعض الآخر
كالحنفي رحمه الله وقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث

في باب الشفاعة متواترة المعنى اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحاده حد
التواتر واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل بالتاء وبالياء منها اى من النفس شفاعة هذه الآية نزلت حين كانت
اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عم خليل الرحمن وهو اسحاق ذبيح الله
ردا عليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا ما وقوله
تعالى وما للظالمين من حميم اى قريب ولا شفيع يطاع اى يقبل والجواب بعد تسليم
دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة يعني لا نسلم اولا ان هذه الآية تدل على عموم الاشخاص وعموم
الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون بعض الاشخاص والازمان والاحوال
(في الهامش: لا محال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ح)
ولئن سلمنا ان هذه الآية تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال لا انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا وتوفيقا بين الايات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين
الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائز ولما كانت
اصل العفو والشفاعة ثابتا للمشفوع بالادلة القطعية من الكتاب والسنة
والاجماع قالت المعتزلة جوابا لما بالعفو الجار والمجرور متعلق بقالت عن الصغائر مطلقا
اى سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة او بعد التوبة وعن الكبائر بعد التوبة وبا
لشفاعة لزيادة الثواب اى طلب زيادة الدرجة للمشفوع يعني قالت المعتزلة
انما يكون الشفاعة لزيادة الدرجة لا لدفع العقاب وكلاهما فاسد ان اما الاول
فلان التائب عن الكبائر ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
عندهم اى المعتزلة فلا معنى للعفو قبل استحقاق العذاب ووجوبه لا ينافي ثبوته
(في الهامش: لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو واجب باقتضاء الكرم)
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا على ما
ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة المرتبة فمن قال بعض اصحابنا

ان الشفاعة لايكون الا لرفع المضار والا لكنا شافعين للنبي م حين سالنا الله
تعالي زيادة كرامته وهو بط بالاتفاق ولو شرط ان يكون الشفيع اعلى من المشفوع
لورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق علي
دعاء الرجل لغيره لا لنفسه يدل عليه اشتقاق من الشفع لانه انما سمي شفيعا لكونه
شفعا للمشفوع له في طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة علي دعاء
الرجل لنفسه وانما تطلق علي دعاء النبي م اما لاشتراط العلو في الشفيع او لاشتراط
العجز في المشفوع له ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الخير لغيره جائز اتفاقا
واما الشفاعة ايطلق عليه مطلقا او مع المذكور فبحث لغوي لا بحث فيه كذا
اطلاقه علي تخفيف الكافر بدعاء الرسول ورد في الخبر الصحيح واهل الكبائر من المومنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة اي من جملة اصول اهل الحق ان اهل
الكبائر من المومنين لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اورد عليه ان حسنات الكافر محبط بالكفر وسيئات
المومن مغفور باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بما فعل الذرة من الخير والشر
اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في بعض عقابه وسيئة المومن في بعض ثوابه وقيل
ان الاول مخصوص بالسعداء والثاني بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لا يتعين
الخروج من النار كما قال الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة
الحمراء قال مقاتل اصغر النمل في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخير
يجيء على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اي المال والثاني الايمان كقوله
تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الخير الفضل كقوله تعالى وانت خير
الراحمين والرابع الخير العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير الخامس الاجر
الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر ونفس الايمان هذا جواب ما يقال وهو

ان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله
ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه اي عمل خير قبل دخول النار لانه اي
رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار بط بالاجماع لانه لو جزي لزم دخوله في الجنة لان
جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخلها في الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل
النار لكن لا يلزم من دخوله النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار مختص بالكافر
فتعين الخروج من النار وكقوله تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات و
قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس الفردوس البستان
الذي فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المومن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القطعية على ان العبد
لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا دليل عقلي الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل اي والحال قد جعل الخلود جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو
جزي به اي بالخلود في النار غير الكافر كانت زيادة على قدر الجنايات فلا يكون
الله عدلا لاستوائه مع الكفر في الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب الكبيرة
مات بلا توبة اذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا اي المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا
اجتنب الكبائر من اهل النار على ما سبق من اصولهم اي المعتزلة والكافر مخلد في
النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة يستحق العذاب وهو اي العذاب مضرة دائمة اي لا ينقطع
ابدا فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال
بالكبيرة كما يحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس كقوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر

ثم يدخل النار
جوزي
بيان والضعف
خالصة
مات بلا توبة بوجهين احدهما ان اي صاحب الكبيرة

امثالها الآية قال ابو علي وابو هاشم ان المعاصي يحبط الطاعات اذا ازادت الطاعات
حبطت المعاصي والجواب منع قيد الدوام بان يقال لا نم ان العذاب مضرة خالصة
دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافي بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب
ولو سلم تنافيهما لا استحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة
من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر بل منع الاستحقاق
بالمعنى الذى قصدوه وهو الايجاب وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل
فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخل الجنة بان يقال لا نم ان صاحب الكبيرة
مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب
النصوص الدالة على الخلود اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة كقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك هم اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عنه ان القاتل
المؤمن لكونه مؤمنا اى لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى
جميع الحدود اى جميع المنهيات والمشروعات وكذا من احاطت به خطيئته وكلمته
راجع الى من ولو سلم انه كافر اى ولو سلم الخلود على معناه الاصلي فالخلود قد يستعمل
في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد فخلود الكفار لا معارض له فيبقى على ظاهره
وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال حجة الاسلام الكفرة ثلث
فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهم المجادون للاسلام لا عذر لهم
فهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وهو ان كذابا
اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم من لا يبلغه الاسم والرسم وكل من هاتين الفريقين
معذورون في الكفر ونقل مثله من الاشعري ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود اى عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما مر اعلم ان اهل النار

ذبح كبش

لم يقنط من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودي لهما
بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتاذوا ولو لاح لهم امرهم
الى ان يعتادوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة لاستنكروه وتعذبوا به كالجعل
يستطيب الروث ويتألم من الورد والايمان في اللغة التصديق اى اذعان
حكم المخبر وقبوله معنى الاذعان يقال اذعن لي بحقي اى طاوعني كما لنت التمس
وجعله صادقا اى جعل حكم المخبر صادقا افعال اى الايمان من الافعال من
الامن والهمزة في الاصل للتعدية بمعنى الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى
ان المصدق هو امن من تكذيبه لغيره فقوله كان حقيقة امن به اي لفظ
امن به امنه اى المخبر التكذيب اى من التكذيب والمخالفة بكلمة الظن اما لاحتمال
الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوى هذا الذى هو من الامن
تعدى اى الايمان باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف عم لابيهم وما انت بمؤمن لنا اى لمصدق وبالباء لاعتبار معنى
الاعتراف كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله جواب على السائل الرسول عم بقوله
ما الايمان الحديث اي اقرأ الحديث او تمم الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة
التصديق كما قال بعض المحققين ان يقع في القلب نسبة التصديق الى الخبر
او المخبر تصور نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان
وقبول لذلك اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر او المخبر في القلب بحيث
يقع عليه اسم التسليم اى الانقياد وتسميته تسليما لزيادة توضيح لمعنى الاذعان
على ما صرح به الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا
للانكار وبالجملة اى الايمان والصدق المعنى الذى يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال تعليل لقوله المقابلة في اوائل

علم الميزان اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اى صرح
بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بكرويدن فلو حصل
هذا المعنى اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة
فى هذا المقام لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم
لا للتعظيم لم يحكم بكفره بينه وبين الله وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكم الدنيا
من جهة ان عليه شيئا من امارة التكذيب اى تكذيب الله ورسوله والانكار كما
فرضنا ان احدا صدق بما جاء به من النبى عم وسلم واقر به وعمل وذلك شد
الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عم جعل
ذلك اى شد الزنار بالاختيار وسجود الصنم علامة التكذيب والانكار و
تحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورد
فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع
هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من
المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق النبوى
اى تصديق النبى عم بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول
بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى النظر والاستدلال كوجود
الصانع ووجوب صلوة الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج
وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد قوله ما علم بالضرورة
ليخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات
مجيئه به والضمير فى مجيئه عايد الى ما فيما علم والضمير فى به عايد الى النبى عم من
عند الله اجمالا اى تصديقا اجماليا وانه اى ... كاف فى الخروج عن عهدة
الايمان يعنى جاء من حقه يكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل

(اى جاء من حقه)

من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج ...

فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال
يكون عنها كافرا فلا يحط درجته اى درجة التصديق الاجمالى عن الايمان التفصيلى
اى من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة لان الايمان
فى اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد
تصديق دون الشرع لاخلاله اى المشرك بالتوحيد اى توحيد الله الذى
هو من جملة ما جاء به النبى عم فلا يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان
اللغوى واليه اى الى عدم ايمان المشرك اشار بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك فلا بد من حمل
الايمان المذكور فيها على معناه اللغوى والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا اى لا فى حالة الاختيارية ولا فى حالة الاكراه حتى
لو زال التصديق اى التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا دون مؤمنا والاقرار
قد يحتمله اى يحتمل السقوط كما فى حالة الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر على
لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط
الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزءا فى الحالين جائز
فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط مقدر فى حكم الثابت كما فى حالة الاكراه
وكما فى الاخرس لكن يتوب اشارته مناب اقراره فان قيل قد لا يبقى
التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق بالقلب والذهول
انما هو عن حصوله اى عن علم حصوله فى القلب واما التذكر فلا يزهول عما
فى القلب وان زهل تذكره وحصوله فى القوة الدراكة فلو سلم فالشارع

(فالمشرك ساه ... ورسله)

(ان معناه اللغوى لا يناف الشرك)

(والزهول ساه ... حاله)

جعل المحقق اى التصديق القلبي الذى لم يطرء عليه اى لم يعرض على المحقق ما
يضاده فى حكم الباقى فان التصديق وان لم يبق فى حالة النوم والغفلة الا
انه فى حكم الباقى لانه لم يطرء عليه ما يضاده حتى كان المؤمن اى لفظ المؤمن اسما
لمن آمن فى الحال او فى الماضى ولا يطرء والحال لا يطرء عليه اى على الايمان ما هو
علامة التكذيب هذا الذى ذكره اى ذكره المص رح من الايمان بيان الذى هو
التصديق والاقرار باللسان مذهب بعض العلماء خبر هذا الذى وهو اى
ما ذكر اختيار الامام شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام صاحب بزدوى وهو
المروى من ابى ح رحمه الله وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح و
الجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار
حصة الجسد وانما خص الاقرار به لكونه اخف وابين من ساير عمل الجسد
فذهب جمهور المحققين الى انه اى الايمان التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط
لا انه جزء من الايمان لاجراء الاحكام فى الدنيا كالصلوة عليه فى وقت موته لما
ان تصديق القلب امر باطن لا يطلع عليه احد لا بد من امارة فمن صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله لان التصديق القلبي الذي هو حقيقة
الايمان موجود وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا لانتفاء شرط وانما من جعل
الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ولا
يستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فيما قرر المتكلم وتركه لا على وجه الاباء بما اقر
اذ العجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمص على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا اذ العاجز
لكونه من امارات الانكار ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
يعنى مؤمن فى احكام الدنيا وان لم يكن عند الله وهذا اى ما ذكره من ان مؤمنا
الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام هو اختيار

الشيخ ابى منصور والنصوص معاضدة اى معوية لذلك اى لكون الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار شرط قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم
الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان الاطمئنان سكون النفس عن
اضطراب شبهة وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم لا يقال يجوز ان يراد
بتلك النصوص الايمان اللغوي هو جزء الايمان الشرعى خصه بالذكر لكونه
اصلا مستتبعا لغيره فلا ينفى كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل فى
عبارة الشارع هو المعنى الشرعى فيكون الاقرار ركنا آخر احتمالا من دليل
قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقرار وقال النبى عم اللهم
ثبت قلبي على دينك اى على تصديقك وقال عم لاسامة اى لحب نصه عنه حين
قتل اى على من قال المقتول قبل لا اله الا الله هل شققت قلبه اى قال عم
لم قتلته يا علي قال علي علمت انه ما قال بقلبه قال عم هل شققت قلبه فان
قلت نعم الايمان هو التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على المذهبين بالتسان هو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق ح
السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي فقط كما
هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظ ايراده على المذهب الذى
هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي والنبى واصحابه كانوا
يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم من غير استفسار عما
عما فى قلبه فعلم من عرف اهل اللغة ومن قناعة النبى عم واصحابه ان الايمان
هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبي قلت
لا خفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب لا عمل اللسان عدم وضع لفظ اى التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان حتى لو فرضنا هذا
التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي اى الاذعان والقبول لم يحكم دليل على ان التصديق عمل القلب ح

احد من اهل اللغة والوقف او وضع لمعنى غير التصديق القلبي بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي عم مؤمن به اى بالنبي عم يعني وجد فيه لفظ
التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله لو فرضنا الخ الرد على من زعم ان
الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب
او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي
وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح تأييد
المذهب السابق لا الرد على مخالفتهم ولهذا اى ولاجل ان مجرد الاقرار
باللسان لا يكفي في الايمان صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهو القوم
الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب قال الله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا
باللسان دون القلب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اى الانقياد الظاهر
دون الانقياد الباطن واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا
لغة هذه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من
الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون
ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع
في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمانهم من
تكلمهم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان فعلم منه ان معنى فهم اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي عم
واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي وايضا يحتمل ان يكون عطفا
على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النصوص

المذكورة

متعاضدة كذلك الاجماع منعقد على الايمان ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجوابين
السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع منعقد على ذلك
الاجماع من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه اى من الاقرار باللسان
مانع من خرس ونحوه فظهر مما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر
واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد والمذكور
في تفسير القاضي مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلى قلبه من
الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره
القاضي الايمان المنجي من النار والاول هو الايمان مطلقا ولما كان مذهب جمهور
المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان اشار المص الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات تتزايد
في نفسها يوما فيوما ساعة فساعة والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا اى في
بحث الايمان مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة
الايمان هو التصديق القلبي اى ثبت منع ان حقيقة الايمان التصديق القلبي
كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا
التقديرين لو كان الاعمال فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف
ما ثبت في الدليل ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان
كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي
المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه اى العطف يدل على المغايرة
وعلى ان العمل ليس بداخل في الايمان لان الشيء لا يعطف لنفسه ولا الجزء على
كله مع القطع بان العطف الخ ممنوع لجواز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه

بيان
لما مر من ان حقيقة

داخلة

لنكتة كما قال الله تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان
فالايمان بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل الاعمال شرط صحة
الايمان كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وهذه الجملة وقعت
حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرط مع القطع بان المشروط لا
يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه لان الشرط لو كان داخلا في
المشروط لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه لان شرط الكل شرط لكل جزء
من اجزائه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال على ما
مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه اي لو كان الاعمال جزءا من الايمان
لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء
واللازم بط وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل
الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها اي الطاعات لا يكون مؤمنا
كما هو رأي المعتزلة اي لا يكون حجة على من ذهب الى انها اي الاعمال ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان لكن يخرج عن الايمان
الكامل كما هو مذهب الشافعي رح وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص بارتكاب
المعاصي هذا عند ابي حنيفة رح واصحابه واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري
والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء
من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب
جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه
في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد

ثم اكتفى باعتنائه على قول الرسول والاجماع ولم يشترطوا الاستدلال القطعي ومنهم
من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا
الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض فهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأوا
على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض وههنا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
وارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا واما الآيات الدالة
جواب ما يقال وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان الايمان لا تزيد ولا تنقص
ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب
بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان فمحمول على ما ذكره ابو حنيفة رحمه انهم اي
وكانوا اي قوم يؤمنون بكل فرض خاص اي امنوا بما قال النبي عم مجملا واذا
بين احكاما مفصلة يعتقد المؤمن على عقيب تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه
واعتقاده وحاصله اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة رح انه اي الايمان كان يزيد
بزيادة ما يجب الايمان به يعني لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي
بل يزيد بزيادة الفرائض وهذا اي الايمان بكل فرض خاص لا يتصور في
غير عصر النبي عم وفيه نظر اي فيما ذكره الامام ابي ح رح من ان الايمان لا يزيد الا
بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا في عصر النبي عم لان الاطلاع على تفصيل الفرائض
يمكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما
علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي بل اكمل اي علم
في هذا الزمان وتوزين النظر انا لا نم ان زيادة كونه بحسب كونه اجماليا وتفصيليا
اذ لا خفاء في ان الاجمال ينحط درجته عن التفصيلي في الكمال وان كانت لا ينحط

فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل له ايمان التفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكمل
من الايمان الاجمالي الذى للآخر والجواب عن هذا النظر انا لانم ان التفصيلي
اكمل وازيد بل الاجمال والتفصيل على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان
ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذاتي الشيء يستلزم تغيره وتبدله وما يقال
من كون الاجمالي لا ينحط درجته انما هو فى الاتصاف باصل الايمان فهو فى
غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع فى نفس الايمان قول لم يقل به احد
قيل فى جواب النظر المراد ظاهر ابى حنيفة رح زيادة الايمان بزيادة ما
يجب عليه الايمان فى الواقع وذا لا يتصور فى غير عصر النبى عم لانقطاع
الوحي واما زيادة الايمان التفصيلي بحيث اطلاعه على تفصيل الوحي او زيادة
على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته
فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل فى الجواب عن الايات الدالة على زيادة
الايمان ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اى على الايمان فى كل ساعة
وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه تعليل لقوله يزيد بزيادة الازمان
لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة فى الشيء كما فى سواد
الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصلك لان القائل
بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هنا النظر بل مراده
ان زيادته بالثبات غاية ما فى الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان
والثبات امر معنوي يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال
وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة فى الشيء
وقيل المراد من الايات الدالة على زيادة ما روي ابن عمر رضى الله عنه قلنا
يا رسول الله الايمان زيادة ثمراته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد

بالاعمال وينقص بالمعاصي يؤيده ما روي ابن عمر رضى الله عنه قلنا يا رسول الله
الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار ولما روي انه عم قال لو وزن ايمان ابى بكر مع
جميع الخلايق لرجح ايمان ابى بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من جهة
الزيادة والنقصان ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الا
الزيادة والنقصان ظاهر رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان
لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل
ببقاء الايمان ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل
فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج
والزكوة عن الفقير وكسقوط الصلوة عن الحايض ولذا قال عم هن
ناقصات العقل والدين او يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا
بانتقاص اصله كقراءة نصف السورة فى الصلوة فانها تنقص من قراءة
تمامها ولهذا قيل ان هذه المسئلة اى قبول الزيادة والنقصان وعدم
قبوله فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان يعني من قال ان الاعمال
قابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل
ونقصانه نقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان
لا يقبل الزيادة والنقصان وقال بعض المحققين اى مولانا عضد الملة
والدين رح لانم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس
كتصديق النبى عم والسر فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية
فالعقل وان يتيقن بان الله رب العالمين آخذ العهم فيستولي عليه

هموم معظله كمن يتقن بان الميت جاد ثم يخاف منه لو همه لكن اذا تطهر الروح
عن ظلمات الحيوانية ونور بالانوار الملكية استولى عقله على وهمه فاولئك
الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متفاوتة وكذا
القلوب والاعتقاد بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين كلها
شفين وعقولهم واعتقاداتهم لا يماثل غيرهم من العاقلين ممن منازلهم
ومقاماتهم وكذا قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن
وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يعم التقليد والظن الغالب
كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل
انه لا يتفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين
بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما في الجلاء
فظ واما في القوة فلان التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث
العالم وكذا في تصديق الواحد المتشخصين ولهذا اى لاجل زيادة التصديق
قال ابراهيم ع م ولكن ليطمئن قلبي حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطومانية فيما
يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق
للزيادة وفي ابراهيم لغات احدها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور
وابراهم كذلك الا انه بحذف الياء وابراهَم بالفتح وابرهم بالف واحد
وضم الهاء وبكل لغة هو اسم اعجمي وجمعه اباره عند قوم وعند آخرين براهيم
وقيل فيه ابارهة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس بالادراك
فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله اذا اعتقدنا
بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم يضطرب عن ضعوبهم

المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين بغايب قلوب ح

ربما يعتقده

وفتح الهاء ح

وابراهه ح

حوائجه ولو كان اهل الدنيا في عياله ولم يبال بعداوة غير الله ولو كان
عداوة الذين عدو الله ولذا روي ان ابراهيم ع م لما رمي بالمنجنيق الى نار
نمرود يلقاه جبرائيل في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما لك
فلا وان كان المدرك ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد
يدخل في حد اليقين وقد بقي ههنا اى في بحث الايمان بحث آخر وهو ان
بعض القدرية هو الذي يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار
يكون قدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة الله تع ذهب الى ان الايمان هو
المعرفة اى معرفة الله ومعرفة رسوله قيل فان قال ذلك بايمان المعاند فهو معاند
والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما قال علي كرم الله وجهه الايمان
معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق واطبق اى اتفق علماؤنا على فساده
اى المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد ع م كما يعرفون
ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان
يعرف الحق يقينا وانما ينكر عنادا واستكبارا قال الله تع وجحدوا بها
اى انكروا النبوة محمد ع م واستيقنتها انفسهم اعلم ان الكفار على قسمين
منهم من يجحد الباري تع ويعبد الاوثان من يثبته تع وهو على نوعين
منهم يشرك معه غيره فهؤلاء اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك
اذا قالوا اشهد ان محمدا رسول الله وذلك لانهم يمتنعون في دينهم من
كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بها على انتقالهم عما كانوا عليه وعلي
هذا اذا قالوا قد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثاني من اثبت الباري
تع ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لا
يكون مسلما بقوله تع لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد

بيان اعداء

نسخ اما اليكل

بيان رجحان

صح الكتاب

ومنهم ح

بيان يدل على انتقالهم

ان محمداً رسول الله رسول الى العرب دون بنى اسرائيل فهذه الفرقة لايكون
واحد منهم مسلماً باتيان الشهادتين حتى يبرا من الدين الذى كان عليه
ولو قال واحد منهم انى مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمنا او مسلما
لانهم يرون ان الايمان والاسلام ماهم عليه فلا بد ومعنى بد من لابد فعل من
التبديد وهو التفريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها
اى الاحكام وبين التصديق بها اى بالاحكام واعتقادها ليصح كون الثانى
اى التصديق ايمانا دون الاول اى معرفة الاحكام والمذكور فى كلام بعض
المشايخ هنا اشارة الى الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو اى ربط القلب امر كسبى يثبت باختيار
المصدق ولهذا اى لاجل انه كسبى يثاب عليه فيجعل اى التصديق راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما وفى ربما ثمان لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد
والتخفيف وبتاء التانيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم
الراء وفتحها وما كافة عن الجر فيجوز دخوله على الفعل تحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فحصل له منه معرفة انه جدار او حجر فيكون
المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا
يكون الا بالاختيار والكسب فقط وهذا اى ما ذكرتم من الفرق
ما ذكره بعض المحققين كصاحب التوضيح من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة التصديق
الى المخبر فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة
وهذا اى القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب
ونسبة التصديق الى المخبر مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو
ثبات

روف الافعال الاختيارية فيكون التصديقات من الكيفيات النفسانية

من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق
من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة هنا بيان كون التصديق
من الكيفيات النفسانية بين الشيئين وشككنا فى انها اى النسبة بالاثبات
او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول
وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق
لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم هذا
جواب عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية
ان لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية
واذا كان الايمان كيفية لا يقع التكليف عليه فاجاب بقوله نعم تحصيل
تلك الكيفية يكون بالاختيار وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار فى
مباشرة الاسباب المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره
والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل وصرف النظر ورفع الموانع
من الشرك وغيره ونحو ذلك تحقيقه ان فى هذا المقام شيئين
احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثانى فعل
بلا شبهة والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثانى
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان انما هو لكون اسبابه اختياريا
وكان هذا هو المراد بكونه اى التصديق كسبيا واختياريا اى ان المراد
به كون اسبابه كسبيا اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا
ولو بواسطة وكلام الشارح ذو الوجهين فلهذا اتى بكلمة التشبيه
ولا يكفى المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك اى لا يكفى المعرفة فى الايمان
بدون التصديق لان المعرفة قد يكون بدون الاختيار وبدونه

الاسباب بل لابد من التصديق نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك اى بكون المعرفة المذكورة
تصديقا لانه يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن و
ليس الايمان والتصديق سوى ذلك اى المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وحصوله اى حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض
الكفار المقلدين المنكرين مع انه ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور
هو الايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصوله للكفار المعاندين
المستكبرين ممنوع يعنى لا نم اولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار
المذكورين وعلى تقدير الحصول اى ولو سلم حصول ذلك التصديق
المذكور للكفار المعاندين فتكفيرهم يكون باكاذيبهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار والايمان
والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع الخضوع قريب المعنى من
الخشوع لان الخضوع فى البدن والخشوع فى البصر والبدن والصوت
وقيل الخشوع السكون والتذلل والانقياد هنا يعم انقياد القلب
والجوارح لكن تفسيره بقوله بمعنى قبول الاحكام الشرعية والاذعان
خصه بانقياد القلب ولذا قال وذلك اى القبول والاذعان
حقيقة التصديق على ما مر والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين
ويؤيده اى يؤيد الاسلام والايمان واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الاية
تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين

في نسخة المعاندين

مطلب الايمان والاسلام واحد

ولولا الاتحاد فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين
رجل واحد وهو لوط ع منها الاية نزلت فى حق قوم لوط ع حين امر الله
تعالى الاخراج فيما بينهم وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن
وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا اى سوى
الاتحاد فى الذات لا الترادف وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما
بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد بحسب
الذات لما ذكر فى الكفاية من ان الايمان بيانه ما هو تصديق الله تعالى فيما اخبر
من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا اى الانقياد
لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
حاصلا بالجملة اى ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو بمعنى قبول
الاحكام التى هى الاوامر والنواهى والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام
بمعنى الايمان فى المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المص وان احتمل الاتحاد فى
الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد لالوهيته والايمان
عبارة عن التصديق القلبى بالله تعالى فيما اخبر من الاوامر والنواهى كان
الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد فى المفهوم هو مراد المشايخ
ومن اثبت التغاير اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق يقال له اى لمن اثبت
التغاير ما حكم ما اتصفهما منه من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما
حكما ليس بثابت للاخر فهو جار لعقله من اثبت بطلان قوله اى كلام الكفار
فان قيل من جانب من اثبت التغاير بينهما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا يعنى
صدقنا قل لم تؤمنوا يعنى لم تصدقوا فى السر كما صدقتم فى العلانية ولكن
قولوا اسلمنا يعنى دخلنا فى الانقياد مخافة القتل والسبى صريح فى تحقق

واسمع ع

٥٧

تحقق

(الايمان ح)

الاسلام بدون الاسلام يدل عليه قوله ابراهيم ع م اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم
واسمعيل عليهما واجعلنا مسلمين لك اى مستسلمين لامرك فى مستقبل العمر
ولم يكن معناه واجعلنا مومنين لانهما كانا مومنين قيل معنى الاول اظهرت
الاسلام ومعنى الثاني سوال الثبات كما فى اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل
على التغاير قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع اى الانقياد الظاهر و
الباطن لايوجد بدون الايمان وهو اى الاسلام فى الآية بمعنى الانقياد الظ
خوفا من السيف قوله وهو مبتداء بمعنى الانقياد الظ خبره من غير انقياد
الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان
حاصل هذا الجواب ان الايمان معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي
وهو تصديق الله تعالى ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواهيه وكذا الاسلام له
معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهري من غير انقياد الباطن وشرعي
وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذى اثبت للاعراب هو الاسلام
اللغوي والايمان الذى نفى عنهم هو الايمان الشرعى فيكون الآية دالة
على تغاير الاسلام للايمان الشرعى ومراد المشايخ ان الاسلام لا تغاير الايمان
الشرعى والآية لا تدل على تغايرهما فان قيل من جانب من اثبت التغاير
بينهما قوله ع م حين سال جبرائيل ع م من الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا
التصديق القلبي فلا يكون الايمان واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب
الذات قلنا المراد به اى بقوله ع م ان تشهد الخ ان ثمرات الاسلام وعلاماته
ذلك اى ان تشهد ان لا اله الا الله الخ كما قال ع م لقوم القوم فى الاصل

الصلوة والسلام

الايمان نسخه

من استطاع نسخه

١٤٢

ر كذا ابو

مصدر قام نعت به فاع فى الجمع او جمع لقايم كنايم وذور ثم غلب على
الرجال خاصة لقيامهم باموره النساء و فد واصفة قوم اى اتوا واجتمعوا
على سبيل الرسالة عليه اى على النبى ع م اتى رون مقول قال ما الايمان
بالله وحده سئل عن ثمرة الايمان لا عن اركانه فقالوا الله ورسوله اعلم
قال رسول الله ع م شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم اى مال الغنيمة الخمس
فان كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينافى كون حقيقة الايمان هو التصديق
فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى جبرائيل ع م الى
النبى ع م بحضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبى ع م ان تومن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبى ع م ان تشهد
ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل فى السوال والجواب صريح فى ان
الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين
والمسلمات على المومنين والمومنات فى كتاب الله مرادا لولا التغاير لما
جاز العطف وكما قال ع م الايمان بضع البضع بكسر الباء ما بين الثلث
الى التسع من البضع وهو القطع او من اثنى عشر الى عشرين وسبعون
شعبة الشعبة الطايفة من الشئ والغصن من الشجر والجمع شعب والشعب
بالكسر الطريق فى الشئ وبالفتح القبيلة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى اى ازالة المؤذى عن الطريق والقادنى منقلبة عن واو لانه
من دنى يدنو الاصغر والادنى فيقابل بالاعلى والافضل وتارة على الاقرب
فيقابل بالاكثر وتارة على الاول فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو فى
القرب لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته

على الافضل نسخه

الزكوة

الصلوة

ولم يرد الحصر في العدد المذكور بل تكثير المهمات او يراد حصرها في انواعها و
اذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقال انا مومن حقا لتحقق
الايمان وهو التصديق ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شاء الله لانه اي لفظ ان
ان كان للشك فهو كفر لا محالة لان الشك هنا في التصديق وان كان للتأدب
اي لرعاية الادب مع الله تعالى واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك في
العاقبة والمآل لا في الآن والحال اي للشك في الآن والحال والآن لزمان يقع
فيه كلام المتكلم وبني الآن لتضمنه لام التعريف واما اللام الظ فليست للتعريف
اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرة فلو فرضا والآن لم يسمع مجردا عنها
والمراد بالحال الآن المختلف في كونه زمانا موجودا اجزاء لا يتجزى وهو عند
اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الآن معه او الوقت
المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل ولاجل
ذلك يقال زيد يصلي الآن مع ان بعض صلوته ماض وبعضها استقبال
فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب الآن
فيكتب مضارع في معنى الحال ووجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة
لا لوجود جميعها او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه
شريفة وخيرا من غيره فالاولى جواب لقوله وان كان للتادب الخ تركه
اي ترك ان شاء الله لما انه يوهم للشك قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم
بليغا متفطنا للادب ففيه على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن
من متكلم دون آخر وروي ان النبي عم اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم
يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع ولهذا اي

وليس المراد

١٤٣

دون ح

ولاجل الوهم قال لا ينبغي ان يقول لا يجوز لانه لو لم يكن للشك في الآن
والحال فلا معنى لنفي الجواز كيف يكون للنفي معنى وقد ذهب اي الحال قد ذهب
اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا اي قول
العبد انا مومن ان شاء الله هذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان الشبابة
حاصلة تحققه في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف به انا شاب ان
شاء الله تعالى فلم يجز ان يقول المتصف بالايمان في هذه الحالة انا مومن ان
شاء الله تعالى لان الايمان شيء حقيقي معلوم الحد وهو تصديق محمد عم بما جاء
من عند الله فاجاب بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله
لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة فلا يتصور فيه الشك ولا مما يتصور
البقاء عليه اي على الشباب في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس
والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله فانهما اي الزهد والتقوى
من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة الزهد بمعنى الترك
زهد في الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب
فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناها مال اليه واذا كان بعدها عن معناه
اعرض عنه وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة وحصول التصديق
الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المومنون حقا لهم
مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله تعالى قوله وحصول التصديق مبتدأ
قوله انما هو في مشية الله تعالى خبره فثبت ان يقول انا مومن ان شاء الله
بناء على ان حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشية الله تعالى هذا يدل

على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه في الخاتمة ولما نقل عن بعض
الاشاعرة اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري انه يصح ان يقال
انا مومن ان شاء الله على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المومن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان
طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس
وكان من الكافرين قالوا ان ابليس حين كان معلما للملك كان كافرا وكان
الصحابة رضي الله عنهم مومنين حين عبدوا الصنم وكابروا عليه انهم لو كانوا مومنين لما
امر النبي عم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمي وذلك
لا ينصرف وهذا قول ابي عبيدة وقال غيره وهو افعيل من ابلس يبلس
اذا ايس وكذا قال ابن عباس رض في رواية ابي صالح انه ابلسه من رحمته
وكان اسمه عزازيل ويقال عزاسيل وانما لم ينصرف لانه لا سمي له فاستثقل وبقوله
عم السعيد من سعد في بطن امه الشقي من شقي في بطن امه توجيهه ان من
سعد في بطن امه لا ينفعه الكفر الظاهر لان عاقبته يكون بالايمان البتة لتعلق
علم الله بايمانه ومن شقي في بطن امه لا ينفعه الايمان الظ لانه يكفر في آخر
عمره لتقدير الكفر عليه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى
بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يومن بعد الكفر
قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم
والكلام والاصرار على الذنب وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت
والوقوف اى نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل والتغيير يكون
على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما اي الاسعاد والاشقاء

من صفات الله تع لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة
ونفس التكوين صفة ازلية لا يتبدل كما مر ولا تغير على الله تع ولا على
صفاته لما مر ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف بين
الاشاعرة وبيننا في قوله انا مومن ان شاء الله في المعنى اي النزاع نزاع لفظي
لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى من الايمان والسعادة
فهو حاصل في الحال فلا يكون انا مومن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات وهو الايمان الكامل له وايمان
العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم ولكن نعبر حصوله في
العاقبة فهو في مشية الله تع لا قطع لحصوله في الحال فلا يجوز ان يقول انا مومن
حقا فمن قطع بالحصول اراد الاول اى مجرد حصول المعنى ومن فوض الى
مشية الله تع كالاشاعرة بقوله انا مومن ان شاء الله اراد الثاني اي ما يترتب

بحث ارسال الرسل

عليه النجاة وفي ارسال الرسل لما فرغ من الالهيات واحوال الاخرة شرع الآن
الى النبوة واحوال المتعلقة بارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي
سفارة العبد وهو ايصال الخبر من الله تع اى العبد بين الله تع وبين ذوي
الالباب من خليقته اى مخلوق الله تع يزيح اي يزيل الله بها اي بالسفارة
عللهم اى علل ذوي الالباب فيما قصرت عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة
وقد عرفت معنى الرسول والنبي عم في صدر الكتاب حكمة اى مصلحة وعاقبة
حميدة العاقبة الجنة وقيل النص والظفر يشير الى ان افعال الله تع معللة
بالحكم والمصالح واختلف العلماء في ان التعليل واجب او جائز بناء على مسألة
وجوب شيء على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل
وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما النفع نفسه وهو محال

او لنفع غيره ونفع الغير كان اولى بالنسبة الى الله تعالى كان مستكملا به وان لم
يكن اولى لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير
يصلح باعثا له تعالى على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة الله تعالى قيل كلام كل
من كلام الفريقين غير مبرهن ودعوي الضرورة مشكلة فالاولى ان
يختار كون الوضع اولى بالنسبة الله تعالى واستكماله بفعل نفسه جائز بل واقع
فانه تعالى حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجدية والمعروفية على ما نطق
به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وهو كمال
اضافي يجوز تجدده والخلو عنه وفي هذا اى في قوله في ارسال الرسل اشارة
الى ان الارسال واجب لا يعنون بكونها واجبة انها يجب على الله بايجاب احد او
بايجابه على نفسه لا بمعنى الوجوب على الله تعالى اى لا وجوب العقلي حتى لا يقدر
على عدم ارساله ولا وجوبه الشرعي حتى ياثم بترك ارساله بل بمعنى ان قضية
الحكمة اى مقتضى الحكمة يقتضيها لما فيه من الحكم والمصالح وليس الارسال
بممتنع عطف على قوله واجب زعمت طائفة ان البعثة محال لان المبعوث
لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله تعالى ولا سبيل الى العلم به اذ لعله كان من القاء
الجن اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا
كما زعمت السمنية والبراهمة قالت البراهمة في العقل كفاية عن البعث
لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وما لم يحكم فيه بشيء يفعل عند
الحاجة وجوابه يظهر من فوايد البعثة ولا ممكن اى الارسال ليس بممكن
يستوى طرفاه اى الوجود والعدم لان الحكمة ترجح جانب
الوجود كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل
افعال الله تعالى بشيء وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة

له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحي اليهم جبرائيل
عم والانبياء هم الذين لم يوح اليهم جبرائيل عم وانما اوحي اليهم بملك آخر او
اروا في المنام وبشيء آخر من الالهام ثم الرسل هم الذين لهم درجة الرسالة والنبوة جميعا
غير انه لا يؤمر بامتثال ما ظهر في درجة النبوة قبل مجيء جبرائيل عم بذلك
فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه زلة وصغيرة كما فعل داود عم في
تزويج امراة اوريا من غير انتظار الوحي بجبرائيل عم وكان ذلك منه زلة ولما
كان محمد عليه السلام انتظر الوحي بجبرائيل عم في تزويج امراة زيد ولم يتزوج
بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكره في شرح الفقه الاكبر ثم اشار
المص الى وقوع الارسال بقوله فقد ارسل الله رسلا من البشر اى البشر
وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين وطريق ثبوته بقوله وايدهم وتعيين بعض
من ثبت رسالته بقوله الانبياء آدم فقد ارسل الله رسلا من البشر اى البشر
مبشرين البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك
قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني
بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني
عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم لاهل الايات
والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك اى البشارة بالجنة مما لا طريق للعقل اليه من غير النبي عم وان كان
للعقل طريق اليه فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد اى لا يحصل
على كثيرين ومبينين للناس وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال انما سمي
الانسان لان الله تعالى عهد اليه فنسي يعني ترك وقال بعضهم ماخوذ من
الانس لانهم يستانسون بامثالهم او انس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبصرون

وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته الى آخره
ای کان للعقل

ولذلك سموا بشرا كما سمي الجن جنا لاستتارهم والكلام فيه للجنس اصله
الناس لقولهم انسان وانس واناسي فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف
التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال الاناس وقوله ان المنايا
يطلعن على الاناس الآنسينا شاذ وما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا
فانه تع خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الى الاول اى الجنة والثواب والاحتراز عن الثاني
اى النار والعقاب مما لا يستقل به العقل قوله وتفاصيل مبتدأ وما لا يستقل به
خبره وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة اى النباتات النافعة والنباتات
الضارة روي انه كما ينبت في محراب سليمان عم كل يوم نبات يقول انا دواء
علة فلان فدواء الكلى والاسن وقيل اى الاجسام الناقصة في الآخرة والضارة
فيها والحلال والحرام ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما اي النافعة
والضارة وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
كاعداد الكرامات واوقات الصلوة واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء
ومنها ما هي واجبات او ممتنعات كخصائص العالم واجب الوجود وشريك
الباري ممتنع لا يظهر للعقل الا بعد نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل
الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل
لبيان ذلك اى الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة و
الضارة والقضايا الممكنة والممتنعة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين اما رحمة للمؤمنين فظ واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف
والمسخ وقد فعل ذلك لمن قبلهم وايدهم اى الانبياء بالمعجزات الناقضات
للعادة بالمغيبات وكلام الجماد والمشي على الماء فان قيل المعجزات مشتبهة

الآمنينا نسخه

اى في الجنة والنار

بالسحر

١٢٦

بالسحر فلا يوثق بها قلنا لا تشبيه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان
للتعليم وللتلميذ مدخل في السحر دون المعجزة وقد يكون التلميذ فيه احذق
من الاستاد والثاني ان السحر لا يكون بالتحكم واقتراح المقترحين ما يعلم بخلاف
معجزات الانبياء عليهم السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة
الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات
ولا تروج الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة جمع معجزة وهي امر
يظهر بخلاف العادة على يدي من ادعى النبوة عند تحدي اى طلب
معارضة المنكرين على وجه على متعلق بيظهر يعجز المنكرين والضمير في
يعجز عايدا الى امر عن الاتيان بمثله وذلك اى بيان تاييد الله تعالى
انبياء الله بالمعجزة لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله اى قول النبي
عم ولما بان اى ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور
المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تع هنا بيان
قوله بطريق العادة يخلق العلم بالصدق اى بصدق النبي عم في دعواه
عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه وذلك اي
حصول العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى احد بمحضر اى بمجلس من
جماعة انه احد رسول هذا الملك اليهم اى الى الجماعة ثم قال احد الملك
ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل
الملك يحصل للجماعة علم ضروري عادي لصدقه اى احد في مقالته وان
كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي هذا تعليل لقول القايل
ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم
القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا اي

في قول النبي ع م وفي دعوى احد لمحض حصول العلم بصدقه اي صدق رسول الله
لموجب العادة لانها عادة احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك
العلم اي العلم القطعي امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها معجزة لا لغرض
التصديق اي لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسول او
كونها اي المعجزة لتصديق الكاذب اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر
الى المفعول الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية التي لا تنافي العلم القطعي كما
لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار
بمعنى انها حرارة لو قدر عدمها اي الحرارة لم يلزم فيه محال اعلم ان العلم القطعي
اما عقلي نحو الكل اعظم من الجزء واما عادي نحو النار محرقة وامكان خلافه
قادح في الاول لا الثاني بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح فيه كنار
نمرود كانت بردا على ابراهيم ع م ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار
حارة واول الانبياء آدم ع م وآخرهم محمد ع م اما نبوة آدم فبالكتاب الدال على
انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو اي الامر والنهي بالوحي
لا غير اي لا بالنحي وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون
كفرا واما نبوة محمد ع م فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم
بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به
اي بكلام الله البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا اي البلغاء عن المعارضة باقصر
سورة منه اي من كلام الله تعالى مع تهالكهم اي مع شدة حرصهم على ذلك اي على
المعارضة حتى خاطروا اي اقتحموا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف
اي الاتيان بالمثل الى المقارعة اي المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم
مع توفر الدواعي الى الاتيان فاعلم لم ينقل بما يأتيه اي مما يعارضه اي كلام الله تعالى فدل

على ذلك اي المذكور من المعجزة والاعراض وعدم النقل قطعا على انه اي القرآن
من عند الله وعلم به اي بكون القرآن من عند الله تعالى صدق دعوى النبوة
علما عاديا لا يقدح فيه اي في العلم العادي بشيء من الاحتمالات العقلية على ما
هو شأن ساير العلوم العادية كعلمنا الموت عقيب القتل لانا علمنا بان الله
تعالى يخلق الموت عقيب القتل وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه اعلم ان اعجاز إعجاز
القرآن ببلاغته نظري لا يعلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو للبلغاء
سليقيا اي طبيعيا او كسبيا والثاني عجز البلغاء عن المعارضة وهو لعامة
الناس فقوله فعجزوا عن المعارضة تقرير لكليهما واشارة الى الاول وفضل القرآن
على ساير المعجزات بقاؤه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين
وثانيهما انه نقل عنه اي عن النبي ع م من الامور الخارقة بيان لما فيما بلغ مقدمه
عليه للعادة ما بلغ القدر المشترك منه والضمير عايد الى ما فيما بلغ اعني ظهور المعجزة
اي القدر المشترك من الامور الخارقة هو ظهور المعجزة حد التواتر مفعول
بلغ وان كانت تفاصيلها اي الامور آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود
حاتم بكسر التاء ان كان كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر
لكن القدر المشترك في كل واحد منها بلغ حد التواتر وهي مذكورة في كتب
السير وقد يستدل ارباب البصاير على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من
احواله اي احوال النبي ع م قبل النبوة قبلها ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة
عندهم لتقدمه على دعوى النبوة فذكره لدلالته على النبوة لا يكون معجزة
وحال الدعوة وبعد تمامها اي الدعوة واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه
حيث تحجم الابطال جمع بطل وهو الشجاع ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع
الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم

اجتماعه

وحرصهم على الطعن فيه اى فى حق محمد عم مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا
فان العقل يجزم بامتناع هذه الامور فى غير الانبياء عليهم السلام ولو جوز
الاجتماع فالتمهيل اى ابد الدهر مع ظهوره على الآيات كلها يقطع بامتناعه
فى غير النبى عم وان يجمع الله اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله هذه
الكمالات فى حق من يعلم انه الغير راجع الى من يفتري عليه اى على
الله تع ثم يمهله معطوف على ان يجمع ثلثا وعشرين سنة هذا عمره بعد النبوة
واما مجموع عمره فى الدنيا فثلث وستون سنة ثم يظهر دينه على ساير الاديان
وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه محمد عم
ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم اى بين قوم غالب لا كتاب لهم
ولا حكمة معهم وبين محمد عم لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضايل العلمية والعملية ونور
العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده بقوله
ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت
نبوة محمد عم وقد دل كلامه وكلام الله تع المنزل عليه على انه خاتم النبيين
لقوله تع ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله عم لعلى رضه انت منى بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبى بعدي وانه مبعوث الى كافة الناس لقوله
تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الناس كافة بل الى
الجن والانس سورة الرحمن وسورة الجن ثبت جواب اذا انه آخر الانبياء
وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى ولذا ورد فى الفتاوي
انه من قال لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتمال الاختصاص
بالعرب فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عم بعده فلا يكون خاتم

يفتري عليه صح

١٤٨

النبيين قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم اى يكون على شريعته كما قال عم لو كان موسى
حيا ما وسعه الا اتباعى فان قلت فى الحديث الصحيح ان عيسى يكسر الصليب
ويقتل الخنزير ويزيد فى الحلال ويرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل الا الاسلام
فيكون ناسخا لشرع محمد عم قلنا قد بين نبينا ان شريعة هذه سينتهي وقت
نزول عيسى عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه اى عيسى وحي ونصب احكام
بل يكون خليفة رسول الله ثم الاصح انه عيسى يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى
به المهدي لانه افضل فامامته اولى من المهدي لان عيسى عم نبى والمهدي ولى
لا يبلغ الولى درجة الانبياء وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث
على ما روي انه النبى عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا وفى رواية مائتا الف واربع وعشرين والاولى ان لا يقتصر على عدد فى
التسمية فقد قال الله تع منهم من قصصنا عليك يعنى سميناهم لك فانت
تعرفهم ومنهم من لم نقصص عليك يعنى لم نسميهم لك فى ذكر العدد ان يدخل فيهم
ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان لا
يؤمن ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد
اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد اى الحديث الذى سبق ذكره وهو قوله
عم مائة الف واربع وعشرين الفا وقوله مائتا الف واربع وعشرين الفا
على تقدير اشتماله على جميع الشرايط المذكورة فى اصول الفقه من العدالة والعقل
والاسلام والاسناد والواقع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن فى الاعتقادات
احترازا عن المعاملات كالبيع والشراء خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية
وكان القول بموجبه اى بموجب الحديث مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر النبى عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى

من الانبياء او غير النبي م من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا اى كونهم مبلغين معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اى في كون الانبياء صادقين اشارة الى ان الانبياء عليهم معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع اى في الخبر الذي يتعلق بامر الشرايع كالخبر عن ايجاب الصلوة وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اى معصومون عن تقصد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر هم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض وانما الخلاف بين الجمهور والحشوية في امتناعه عن الكبائر بدليل السمع قال القاضي من الاشاعرة العصمة فيما وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع او العقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح واما سهوا اى ارتكاب الكبائر سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق اى تجوز صدور الصغائر اتفاقا الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف وهو التقيص في الوزن او الكيل بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه اى على الذنب وينتهوا عنه اى عن الفعل الموجب هذا اى المذكور كله بعد الوحي اى بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها قبل وبعدها الوحي

لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم اى اتباع الانبياء فيفوت مصلحة البعثة وهو الاتباع والحق منع ما يوجب النفرة كعهر اى الزنا الامهات والفجور في الصغائر وكان اصل امامات كما زيدت في اراق فقيل اهراق والفجور الميل الى الكذب والكلام فاجر لانه مال عن الحق والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة اى طائفة من الروافض وهم يقولون ان عليا وصي رسول الله ووليه من بعده والجماعة يقولون الولاء بعد النبي لابي بكر وعمر بن خطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اى خوفا عند الاكراه اذا تقرر هذا اى عدم صدور المعصية من الانبياء عليهم فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود لانه لا يفيد اليقين كما روى ان داود عم طمع في امراة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية عن علي رضي الله عنه قال من قال بها يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امراة كان خطبها اوريا فتزوجها او سال منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل الله ملكين للتنبيه على ذلك فلما تنبه استغفر من ذنبه وخر راكعا واناب وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن قال المقاتل رضي ابراهيم عم فقد كذب ثلث كذبات واخطاء ثلث خطيات وابتلى بثلث بليات وصدر منه ذلك واما الكذب قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة قال اختي والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربي واما البليات حين قذف في النار والختان في مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد وصدور الكذب منه حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخط ولم يصدر منه ذلك لانه قال اني سقيم يعني ساسقم

لان ادى سبب وسقم او سقامة الحزن على عبادة قومه للصنم وتكذيبهم
وشماتتهم لابراهيم عم وقوله بل فعله كبيرهم من اقرانه لشرط وهو قوله
ان كانوا ينطقون او بطريق العرض لابطاله وقوله سارة اختي فكانت
اخته في الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الاسترشاد على التحقيق وقيل ويقال
كان ذلك على سبيل الانكار والزجر يعني امثل هذا ربي واما دعاؤه
لابيه فلموعدة وعدها اياه وقد بين الله بقوله وما كان استغفار ابراهيم
لابيه الا عن موعدة الآية فمحمول على ترك الاولى اي ليس بكذب ولا معصية
بل هو ترك الاولى او على كونه قبل البعثة كما في قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى
فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله
تعالى خطابا لمحمد عم عفى عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب
فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين و
تفصيل ذلك اي تفصيل ذلك الجواب الاجمالي في كتب المبسوطة اي في المطولات
وافضل الانبياء محمد عم اختلفوا في تفضيل آدم على محمد قال بعضهم آدم افضل
من محمد عم وقال بعضهم محمد عم افضل من آدم عم فهذا اصح من الاول
لقوله تعالى وكنتم خطاب لامة محمد عم خير امة ولا شك ان خيرية الامة بحسب
كمالهم في الدين وذلك اي خير الامة تابع لكمال نبيهم الذين يتبعون و
لقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر لي واما قوله عم فلا تخيروني
على موسى وما ينبغي لاحد ان يقال انا خير من يونس فتواضع منه والاستدلال
على الافضلية بقوله عم انا سيد اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف خبر الاستدلال
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده وقيل المراد بالاولاد
محمد عم
جنس الآدم كالعلم بهذا الجنس والملائكة جمع ملاك كالشمائل جمع شمال والتاء

١٥٠

لتأنيث الجمع اي للتأكيد تأنيث الجمع وهو مقلوب مالك من المالوكة وهي الرسالة لانهم
وسايط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كالرسل اليهم اختلف العلماء العقلاء
في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر
المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين كانوا
يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية
المفارقة للابدان وزعم الحكماء الى انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة
في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه
عن الاشتغال بغيره كما وصفه في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما
سبق القضاء وجرى به العلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما
يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية عباد الله تعالى العاملون
بامره على ما دل قوله تعالى لا يسبقونه بالقول ولا يتصفون قولهم اتجعل فيها من يفسد
فيها غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية
على اهل العصمة في الخلافة لا الغيبة والعجب وهم بامره يعملون لا يستكبرون
عن عبادة الله ولا يستحسرون اي لا يعجزون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد بذلك اي بالاتصاف بالذكورة والانوثة نقل ولا دل عليه عقل
وما زعم عبدة الاصنام انها بنات الله محال باطل قطعا وافراط في شانهم
كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم اي من الملائكة قد يرتكب الكفر
ويعاقبه الله تعالى بالمسخ اي تبديل صورة الى اقبح منها تفريط جزاء الافراط
يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص وتنقيص في حالهم فان
قيل قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم اي من الملائكة

كقوله تعالى فسجدوا الا ابليس اي خرّوا لآدم لان السجود لله حقيقة للعباد
ولآدم لكونه ظاهراً كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل في اللغة لم يكن له وضع
الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء قلنا بل كان من الجن والافسق
اي خرج واعرض عن امر ربه فيه ملاحظة الاية الدالة على حقيقة لكنه اي ابليس
لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً
مغموراً اي مستوراً فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليباً اي تغليب الملائكة
على ابليس واما هاروت وماروت جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت
وماروت ملكان فلو صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قول الملائكة عباد
الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت فالاصح
انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر
السحر فعل شيء يخيل الناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او تخيل
انه قتل فلاناً او لم يقتله وما اشبه ذلك ويقولان انما نحن فتنة والفتنة
من الافعال التي يكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتال
والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد
والمعاصي واكراه الغير على المعاصي فلا تكفر اي لا يعلمهم معتقداً انه حق قال الامام
فخر الملة والدين كان الحكمة في انزالهما اذ السحرة كانوا يسترقون السمع من
الشيطان ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان سبب ذلك يشتبه الوحي
النازل على الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض ليعلما للناس كيفية السحر
ليظهر الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله انما نحن فتنة اي
نعلمكم السحر لتصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر ولا كفر جواب عن سؤال مقدر

وهو ان يقال ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر
فاجاب بقوله ولا كفر في تعليم السحر قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح ليتقى
منه اوليفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما
يخل شرطاً من شرايط الايمان من قول وفعل كان كفراً والا لم يكن كفراً ثم ان
الساحر يقتل ذكراً او انثى اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك في الارض واذا
كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الانثى بل في اعتقاده والعمل به اي بالكفر
قبلهما يعني ان اعتقد حقيقته بمعنى انه ليس بباطل شرعاً فكفر وبالعمل به
فان كان بارتكاب الكفر فكفر والا فلا واختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته
في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى يفرقون
بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه و
تخييل يرى الحبال حيات لقوله تعالى وتخيل اليه من سحرهم انها تسعى ولله تعالى
كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده كلها كلام الله
واحد وانما التعدد في النظم والمقروء والمسموع وبهذا الاعتبار اي باعتبار
ان التعدد في النظم والتفاوت وكلها والتفاوت الخ كان الافضل هو القرآن لانه نظم
معجز بخلاف ساير كتب الله تعالى فانها بليغ لا معجز كذا في الكشاف في تفريع
ثم التورية التورية من ورى الزند وهو ما يظهر منه من النور والضياء
فسمي التورية بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبني اسرائيل ومن تابعهم
واختلفوا في اشتقاق التورية فقال الفراء في الاصل تورية على وزن
تفعلة فصارت الياء الفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها وقيل الخليل وزنها
فوعلة وورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولج اصله وولج
قلبت الياء الفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتب الياء على

وقال

تعريضا

اصل الكلمة قال بعضهم من التورية وهي التعريض بالشيء وكان اكثر التورية
تعاريض وتلويحا من غير ايضاح وتصريح والانجيل قال الزجاج افعيل
من النجل وهو الاصل قال الانباري الانجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم
يعملون بما فيه وانما سمي الانجيل لانه اظهر الدين بعد ما درس وقد سمي القرآن
انجيلا ايضا والزبور بمعنى المزبور وهو الورقة والطايفة زبورا مثلها زبر
ومعاني الزبور جميع الكتب والتورية والانجيل والقرآن زبور لان الزبور
والكتاب في معنى واحد يقال زبرت وكتبت كما ان القرآن كلام الله لا يتصور
فيه تفضيل ثم باعتبار القرآن والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل
كما ورد في الحديث عن علي رضي الله عنه قال النبي ع م سيد القرآن وسيد البقرة آية
الكرسي وعن ابي سعيد قال النبي ع م اعظم ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين
وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع
او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها روي عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال
مائة كتاب واربعة كتب من ذلك انزل الله تعالى على آدم ع م عشر صحايف وعلى
شيث ع م خمسين صحيفة وعلى ادريس ع م ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم ع م عشر
صحايف وانزل على موسى ع م التورية وعلى داود ع م الزبور وعلى عيسى ع م
الانجيل وانزل على نبيكم الفرقان والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في اليقظة بشخصه اي بجسمه الى السماء جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة لوقوعها
طرفا بعد الالف الزايدة ثم الى ما شاء الله من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور
حتى ان منكره يكون مبتدعا اي مخالفا للشرع والانكار واستبعاد استحالته
انما يبتني على اصول الفلاسفة والا اي وان لم يبتن على اصول الفلاسفة فالخرق

كما

والالتيام على السموات جايز والاجسام كلها متماثلة في تركيبها من الجواهر
الفردة يصح على كل ما يصح على الآخر فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام
وكذا الاجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله
وهو يؤدي الى انكار النبوة وهو كفر والله قادر على الممكنات كلها فيكون
الله تعالى قادرا على الخرق والسموات لانه ممكن فيها فقوله اي قول المص
في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي
عن معاوية من الاصحاب انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد ع م ليلة المعراج وقال
الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد
من قوله وما جعلنا الرؤيا التي الرؤيا بالعين فهذا لا يكون في المنام
والمعنى اي معنى قول عايشة رض ما فقد جسد محمد ع م عن الروح بل كان معه
وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله الى السماء اشارة الى الرد على
من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس
مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب الانكار وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان
المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس وهو المسجد الاقصى على ما
نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده مع جبريل ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف
اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى الفوق وقيل الى
طرف العالم اي انتهاء العالم فالاسراء اي السير في الليل وهو من المسجد الحرام
الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه

والمنسوخ

البقرة

مع جبرئيل لا يكفر بظاهر رواية معاوية وعائشة والاسراء ليس يقطع في
كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسي الى الروح شايع اهل الكتاب ما كتب
الله تعالى في اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعني قضى كما قال
الله تعالى لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ويقال كتب يعني فرض كما قال الله تعالى
كتب عليكم الصيام ويقال كتب اي جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين
والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي بالخبر المشهور ومن السماء الى
الجنة او العرش او غير ذلك آحاد اي لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه عم قد
رأى ربه بفؤاده لا بعينه قال محمد بن القرطبي وربيع بن انس سئل رسول
الله صلى الله عم هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي ولم اره بعيني ويكون
ذلك على ان الله تعالى جعل بصيرة في فؤاده وخلق لفؤاده نظرا حتى
رأى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين ومذهب جماعة من المفسرين
رآه بعينه وقول انس وعكرمة والحسن وكان يخلق الله لفؤاد
محمد رؤية فحاصل سؤال ان ثبتوا رؤية صحيحة اما بالعين واما بالفؤاد وكرامات
الكرامات جمع كرامة وهي من التكريم بالاكرام وهي تلو المعجزات وتتمتها
اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما من عالم القدرة ولكن
الفرق بينهما ان المعجزات مقدورة للانبياء متى اراد وها اما باختيارهم
واما باقتراح الامة فكيف ما كان سهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهي
بخلاف المعجزات فان الولي ربما يقدر ان يؤتى بها وربما لا يقدر فرقا بينها
وبين المعجزات الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما
ما امكن اي بما امكن المواظب صفة للعارف اي المداوم والملازم على الطا
عات المجتنب عن المعاصي المعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة

نظرا حتى رأى ربه

التوقان
آرزو

فهو

وعكسها

الوض عن الانهماك اي الحرص في اللذات والشهوات الشهوة والتوقان
النفس الى الشيء ميلها اليه ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو
لوحظ له مخالفة ظاهرا او باطنا عصمه الله منها من ذلك امارات السعادة وبعكسها
امارات الشقاوة واخرى ان يرزقه الله تعالى في قلوب اوليائه وشفاعته في
خلقه ويقال هم الاولياء المؤمنون ويقال احب الله وهم حملة العرش والعلم
ويقال الذين يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون ان الله مطلع عليهم
وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى ابن مريم يا روح الله من هم
اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها
ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر
الموت واماتوا ذكر الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره وكرامة ظهور
امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا
بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم
بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك اي مطلق الكرامة وان كان
التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهور كرامة من مريم والمريم يعني
العابدة والخادمة المريم مريما لكيون فعلها مطابقا لاسمها ومن صاحب
سليمان عم يعني آصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزيره سليمان مؤدبه
في حال صغره وكان يقرأ الكتاب الله عز وجل ويعلم اسم الاعظم هو
قوله يا حي يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا آتيك قبل ان
يرتد اليك طرفك يعني قبل ان ينتهي اليك الذي وقع عليه منتهى بصرك
وهو جاء ويقال قبل ان يطرف فقال له سليمان عم لقد اسرعت ان فعلت

على حقيقة

قبل ان يأتي اليك

لقد اسرعت

ان قبل حركة العين

سرير
ذلك قد عالم الاعظم فاذا السرير قد ظهر بين يدي سليمان عم وبعد ثبوت
الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد المص كلاما مايشير الى تعيين الكرامة
والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة عن العادة جدا فقال المص فيظهر الكرامة
على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر وانما قال على
الاشهر لانه في غير الاشهر انه سليمان عم بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة
لا كرامة وقيل هو جبرائيل عم وهو المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء
حقا بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اي حركة العين مع بعد المسافة
فظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل
عليها زكريا المحراب هو موضع صلوة المريم وجد عندها رزقا قال يا مريم
انى لك هذا اي من اين لك قالت هو من عند الله والمشي على الماء
والاصل في الماء موه وفي الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها
قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس كما نقل عن كثير من
الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن طالب وهو اخ علي رض ولذا — والطيران
قيل جعفر الطيار ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء جمع عجيم
وهو ما لم يكن تكلم من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي
سلمان اي قدام سلمان يقال وصفت الشي بين يدي فلان ان اشتمل — سلمان
في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه وابي درداء قصعة فسبحت
وسمعا تسبيحها اي سمع سلمان وابي درداء تسبيح قصعة واما كلام العجماء
فلتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عم بينا رجل يسوق
بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه اي الى النبي عم وقالت بقرة

١٥٤

اني لم اخلق لهذا اي الحمل وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
تتكلم فقال النبي آمنت بهذا ان ذني قادر على تكلم الحيوانات وغير ذلك
من الاشياء مثل رؤية عمر رض وهو على المنبر المنبر من نبرت الشيء انبره
نبرا اذا رفعته بالمدينة جيشه بنهاوند وهو مكان في عراق بينه وبين مدينة يبلغ
خمس مائة فرسخ فصاعدا حتى قال لامير جيشه يا سارية امير الجيش
الجبل الجبل اي نحو الجبل تحذيرا له من وراء الجبل بمكر العدو هناك
وسماع سارية كلامه اي كلام عمر رضي الله عنه مع بعد المسافة يعني ان عمر رضي الله تعالى عنه
نادى على المنبر امير جيشه الذي ارسله الى نهاوند فقال يا سارية الجبل
الجبل حين اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء وكشرب خالد رض السم — الله تعالى عنه
من غير تضرر به وجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه كما روي ان النيل كان لا يجري
الا قليلا حتى يلقى اليه بنت باكرة فلما القيت جرى على عادته ولما كانت
الملك عمرو بن العاص فحكوا هذه القضية له فارسل المكتوب الى عمر رضي الله عنه
لاعلام الحال ثم كتب عمر رضي الله عنه باعلام الحال ثم كتب عمر رضي الله عنه مكتوبا
ايا نيل ان كنت تجري باذن الله تعالى تجري فان لم تجري فلا تجر ابدا فالقوا
المكتوب فالقوا الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته وامثال هذه
اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي عم من غير — لاشتبهت
النبي عم واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة فلا يظهر على
غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الله اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره
بالغيب جواب ان المراد سلب العموم اي لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافي
اظهار بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلم الا الله لقوله
يستقيم

تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الاية كقوله تعالى ما المسئول اعلم من
السائل اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات
من الولي الذى هو من احاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه
الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى فاعل
يظهر ولا يكون وليا الا ان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار بالقلب
واللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة فى اوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى مستقلا بنفسه وعدم المتابعة لم يكن
وليا ولم يظهر ذلك على يده على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل
التدريج والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى عم
معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة
لخلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لا بد من علمه بكونه
نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بان
يقول انا نبى بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقال بعد الانبياء لان هذه العبارة ان يكون ابو بكر رضى الله
افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم
ذلك لكنه اراد البعدية الزمانية وعيسى بعد نبينا نبى ومع ذلك اي
مع ارادة البعدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى عم بان يقول
افضل البشر سوى عيسى عم اذ لو اريد كل بشر توجد بعد نبينا سواء
وجد فى وجه الارض او فى السماء انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر
تولد بعده اى بعد نبينا لم يفد التفضيل على الصحابة رض اى تفضيل
ابى بكر لان اكثر الصحابة تولد قبله ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه

الارض لم يفد التفضيل على التابعين لانهم لم يوجدوا بعد ومن بعدهم
ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة اى سواء كان فى زمان
النبى عم او بعده انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذى صدق النبى عم
فى النبوة من غير تلعثم اى من غير مكث وفكر وفى المعراج بلا تردد اي
قال المعراج حق بلا تردد ثم عمر الفاروق رضى الله الذى فرق بين الحق
والباطل فى القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبى
زوجه رقية ثم زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال النبى عم لو كان عندي
ثالثة لزوجتكها ثم على المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
على هذا اى على الترتيب المذكور فى التفضيلة وجدنا السلف والظاهر
انه لو لم يكن دليل على ذلك الترتيب المذكور لما حكموا بذلك اى بذلك
الترتيب واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين ومما اهل السنة والشيعة
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة اى مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعض
مما تعلق به شئ من الاعمال اى بان يتوقف عليه شئ من الاعمال او يكون
التوقف فيه مخلا لشئ من الواجبات وكان السلف متوقفين فى تفضيل
عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامة اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين
ابى بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان وعلى والانصاف انه ان اريد بالافضلية
كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل
وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضلاء فلا اى لا جهة للتوقف
لان عليا رض اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم فى الدين واكثرهم سجودا
وجودا او اسبقهم اسلاما كذا فى شرح المقاصد وخلافتهم اى نيابتهم
عن الرسول فى اقامة الدين حيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب

ايضا اى كالافضلية يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر ثم عمر
ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم قالت اى الروافضة اولهم الغليون
قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبرائيل قد اخطاء و
يصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى محمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار الاية وقال الله تعالى عز وجل ما كان محمد ابا احد
من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة بعد النبي عم لعلي
الجملة مقول قالت لكثرة فضايله ولورود النص في حقه وكلاهما
مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس
فلا مانع ثم واما الثاني فلما سبق ثم ان زيادة المحبة لقرابة النبي والا
عتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل الرفض بغض الصحابة لاجله
والاعتقاد بان الخلافة بعد النبي له وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض
من كلام الشارح وذلك اى بيان الترتيب المذكور لان الصحابة قد
اجتمعوا قبل دفن النبي عم يوم توفي رسول الله في سقيفة بني ساعدة
الى رجل يلتق رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر
على متعلق بلتق فاجتمعوا على ذلك وتابعه علي رضي الله عنه على رؤس
الاشهاد اى على رؤس الخلايق بعد توقف كان منه اى كان التوقف
منه اى كان التوقف من علي ان توقف مدة حياة فاطمة وهي ستة
اشهر في الاصح ارسل علي رضي الله عنه بعد وفات فاطمة الى ابي بكر للبيعة
فلما صلى ابو بكر الظهر لقد صعد الى المنبر فتشهد وذكر شان علي وتخلفه
عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه وروى ان فاطمة سألت من ابي
بكر رضي الله عنه ميراثها من رسول الله عم ومنعها ابو بكر فقال قال عم انا معاشر

لما أيس

خلفت

الانبياء لانورث ما تركناه صدقة ولذا لم تكلمه حتى حياتها ولو لم يكن
الخلافة حقا له اى لابي بكر لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه
كما نازع معاوية ولاحتج اى غلب عليهم لو كان في حقه اى في حق علي نص
كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي عم قال لعلي انت الخليفة من بعدي و
قال عم انه امام المتقين وغير ذلك من الاخبار والكلام مرفوع لانه لو كان
في حقه نص صريح لكان هو واصحابه الكملاء لما وكمال النبي برئ من
ان يتخذ الظلمة صحابة واركانا لدينه وكيف يتصور كتمه في البلوى العام
حين شاع وكبار الصحابة عند وفات النبي عم وكيف يتصور في حق
اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وهو خلافة ابي بكر وترك العمل
بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما أيس اى صار نوميد من حياته
دعى عثمان واملى اى كتب عليه كتاب عهد لعمر رضي الله عنه اى قال له اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده من الدنيا واول عهده من
العقبى فاني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني وان جار
فلكل امرئ ما اكتسبت والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى
الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
اى التصقت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي وبالجملة
وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض على يد غلام للمغيرة
بن شعبة طعن وهو في الصلوة وترك الخلافة شورى بعني الشاور
اى حين علم بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض

الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان
وتابعه بحضر من الصحابة فبايعوا وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا
معه الجمع والاعياد اى صلوة العيد العيد السرور ولذلك سمي يوم العيد
عيدا فكان الخلافة حقه اجماعا ثم استشهد يعني قتل عثمان وترك
الامر مهملا اى لم يتعين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين
هاجروا الى المدينة من مكة والانصار الذين نصروا الرسول صلى الله عليه وسلم على
رضي الله عنه والتمسوا اى طلبوا منه اى من على قبول الخلافة وبايعوه لما
كان افضل اهل عصره واولاهم في الخلافة وما وقع من المخالفات
بين على رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه والمحاربات لم يكن جنس ما وقع عن نزاع
في خلافته بل في الاجتهاد اى في استخراج المسئلة هو ترك القصاص
ممن قتل عثمان قال على رضي الله عنه اخواننا بغوا وليس كفارا وما وقع من
الاختلافات بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اى مسئلة التفضيل
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة
من الجانبين فمذكور في المطولات جواب ما وقع والخلافة ثلثون
سنة بعدها ملك جمع ملوك واماء لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم يصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وحكي بضم الميم وسكون اللام
وقيل بفتح الميم وكسر العضوض بمعنى الفاعل عضوضا اى يكون ظالما
بعضهم لبعض فعبر عن الظلم بالعض لان الظالم كانه يعض المظلوم
ومدة الخلافة لابي بكر رضي الله عنه سنتان واثنا عشر لعمر رضي الله عنه وعشر لعثمان
رضي الله عنه وستة لعلي رضي الله عنه وقد تم ثلثون يوم قتل علي رضي الله عنه وقد استشهد
علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة بعد وفات رسول الله صلعم فمعاوية ومن

عدم

اللام

بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا اى كون الخلافة ثلثين سنة
بعد الرسول مشكل لان اهل الحل والعقد والمراد من اهل العقد اهل الحرم
اى اهل مكة والمدينة فقط واهل سائر الناس من المسلمين من الامة
قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن
عبد العزيز ولعل واللام الاولى في لعل عند جماعة وانما يحذف تخفيفا في
قولك علك وقيل زائدة والاصل علك ولعل حرف والحذف تصرف
والحروف بعيد عنه المراد اشارة الى دفع الاشكال اى مراد رسول الله صلعم
من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة وميل اي
الاعراض عن المتابعة يكون ثلثين وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الا
جماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله
ذهب الامامية على انه لطف فيجب على الله رد عليه بانه لو وجب على
الله لما خلا الزمان من امام ظاهر جامع بشرائط الامامة اجيب بان
وجود الامام لطف وانما عدمه من جهة اساءة العباد او على الخلق
بدليل سمعي الباء متعلق لقوله نصب او عقلي والمذهب اى المذهب
المختار انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية بكسر الميم للنوع الميتة ما فارقه الروح
من غير تزكية جاهلية صفة ميتة يعني باغيا فاذا مات على تلك الحالة
مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام في
هذا الحديث هو النبي عم بعث في ذلك الوقت فعلى هذا الايراد ما قاله
الشارح بعيد هذا بقوله فبعض الامة كلهم ميتة جاهلية ولا يحتاج
الى ذلك الجواب بالتكلف وبزول الاشكال على ما لا يخفى ولان الامة

قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي ع م نصب الامام حتى قدموا على الدفن
اى دفن الرسول وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات كامور
الجمع والاعياد يتوقف عليه الامام كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم على ما يقتضيه
القوانين الاسلامية وسد ثغورهم الثغور موضع المخافة من فروج
البلدان وتجهيز جيوشهم والجهاز ما تعد من الامتعة للنقلة كعدد
السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المراة الى زوجها واخذ
صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة من اللص وقطاع الطريق واقامة
الجمع والاعياد وقطع المنازعة الواقعة بين العباد وقبول الشهادة
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغير والصغاير جمع صغيرة
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها
اى لا يكون وليا آحاد من الامة فان قيل لم الاستفهام وحذف الفها مع حرف
الجر للفرق بين الاستفهام والخبرية لا يجوز الاكتفاء المذكور بذي شوكة
في كل ناحية ومن اين يجب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى
منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد
في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسات العامة
اماما كان او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل
بذي شوكة ذلك فلا احتياج الى اجماع الامة على نصب الامام فان انتظام
الامر يحصل بذلك بالاكتفاء المذكور كما هو في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل
بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم لان ذا
الشوكة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك والمعنى

الوضع الموضع ما يعتمد اليه فان قيل فعلى هذا اما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون
سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضى الله
عنهم خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم فيكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا
قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة الكاملة
انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم
فلعل دور الخلافة تنقضي دون الامامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة
من كان طريقته وحكومته على طريق النبي ع م وحكومة السلطان اعم لكن
هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم يعني لم نجد الاصطلاح متفار قابل من
الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا اى ولاجل ان الخليفة اعم من الامامة
عند الشيعة يقولون بخلافة ائمة الثلثة ابو بكر وعمر وعثمان رض دون
امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره
لا يكون اماما كما قال النبي ع م الرسول فعلى هذا يكون الامر مشكلا لقوله ع م من
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغي ان يكون ظاهرا
ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا
من اعين الناس خوفا والفرق بين الخوف والحزن فالخوف على
المتوقع والحذر من الواقع من الاعداء وما للظلمة ولا منتظرا اى
مترقبا خروجه اى خروج الظلمة عند صلاح الزمان اى امن الزمان وانقطاع
مواد الشرور والفساد والخلال اى ذهاب نظام اهل الظلم والفساد كما
زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامامية لا يكون الدنيا بغير
امام من ولد الحسين وان اهل الارض والجماعة يقولون ان الامة بعضهم ائمة
لبعض في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول الله ع م

علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي
ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد
اختفى والواو للحال خوفا من اعدائه فسيظهر فيملأ الدنيا قسطا يقال
اقسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط يقسط فهو قاسط اذا جار
وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين فذهب العلماء الى
انه امام عادل من اولاد فاطمة ولا امتناع في طول عمر المهدي و
امتداد ايامه كعيسى والخضر وغيرهما وروي عن رسول الله في بعض
الاخبار انه ذكر قصة الخضر فقال انه ابن ملك من ملوك فاراد ابوه
ان يستخلفه من بعده فلم يقبل فهرب منه ولحق بجزائر البحر فطلبه ابوه فلم
يقدر عليه قال مجاهد انما سمي الخضر لانه اذا صلى في مكان اخضر ما حوله
وقال عكرمة انما سمي الخضر لانه لم يجلس بارض الا يخضر الحصى به اخضرت
وانت خبير هذا ادلة لمذهب الشيعة بان اختفاء الامام وعدمه سواء
في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامامة وان خوفه من
الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه
يوجب الخوف اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه اي آباء المهدي
الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا معطوف
على قوله وانت خبير فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة
احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اي الامام اسهل من عكسه
اي من احتياج الناس الى الامام عند امن الزمان وعدم اختلاف
الآراء وعدم استيلاء الظلمة ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص

ان يكون

ببني هاشم واولاد علي رض يعني يشترط الامام قرشيا لقوله عم الائمة
من قريش وهذا جواب ما يقال وهو ان قوله عم الائمة من قريش
خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا
وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رض محتجا على حين يدعوا
في الامامة فقالوا منا امير ومنكم امير لم ينكر احد جواب لما فقبلوه
واجمعوا عليه فصار مجمعا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط
القرشية لم يخالف فيه اي في الامام الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط
ان يكون هاشميا من اولاد هاشم وكانوا من قريش فان قريش اسم لاولاد
النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن
الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني
هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر من قريش لانه
ابن ابي قحافة عثمان عطف بيان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي
وكذا عمر رضي الله لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن
عبد الله قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان
بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما من الذنب لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم
القطع بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية ولا يشترط ان يكون عالما
بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط ايضا
ظهور المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافا للغلاسفة وايضا الاشتراط

[margin:] زعموا في الائمة بمجرد ظهور المعجزة

[margin:] ... ولا علويا كما ثبت بالدليل على خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع انهم لم يكونوا من بني هاشم

اي اشتراط العصمة وهو الاحتياج الي الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم
دليل الاشتراط احتج المخالف اي القايل لان يكون الامام معصوما من الذنب
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد من العهد عهد الامامة وغير المعصوم
ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع يعني لا نم ان غير المعصوم ظالم فان
الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد ذنبا
مع بقاء قدرته اي العبد واختياره وهذا ما ذكرنا من حقيقة العصمة
معنى قولهم اي قول المعتزلة هي اي العصمة لطف من الله تعالى يحمله اي يحمل
العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا علة لبقاء الاختيار للابتلاء والابتلاء في الاصل التكليف بالامر
الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى ما من العواقب ظن
ترادفهما اي ترادف التكليف والاختيار ولهذا اي لبقاء الاختيار قال
الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة اي التكليف وبهذا اي التكليف و
الاختيار يظهر فساد قول من قال انها اي العصمة خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمتنع بسببها اي الخاصية صدور الذنب عنه كيف اي كيف لا يظهر فساده
ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا يكون
افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا
ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر بمواجبها خصوصا اذا
كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة اي انتشار الفتنة واصل
الفتنة الاختيار يقال فتنت الذهب في النار اذا ادخلته فيها ليعلم جودته
ولهذا اي لما ذكرنا من انه كما كان المساوي في الفضيلة بل المفضول الخ جعل

ملحوظ

عمر الامامة كيف صح الامام شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب الامامين في
زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل
منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك امتثال احكام متضادة لان كل واحد
من الامامين يريد حكما يكرهه الامام الاخر واما في الشورى فالكل اي
الستة المذكورة بمنزلة واحد ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية
الولاية بالفتح النصرة والتولي وبالكسر السلطان المطلقة الكاملة
اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا من الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط
للامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول و في
الفروع اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اي اشارة الى
علة كون الامام مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء
ناقصات عقل ودين فلا يكون النساء صالحا للامامة والصبي والمجنون
قاصران عن تدبير الامور اي تدبير الامور مع التصرف وفي مصالح الجمهور
اي اكثر الناس سايسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه
ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته
ليحفظ دار الاسلام على تنفيذ الاحكام اي الاحكام الشرعية وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل
بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن
طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله الظلم وضع الشيء في غير موضعه
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين
والسلف الواو للحال كانوا ينقادون لهم اي للامراء ويقيمون الجمع

والاعياد باذنهم اى باذن الامراء ولا يرون اى السلف الخروج عليهم
اى على الامراء لان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى
اى بعد الامامة اولى وعن الشافعى رح ان الامام ينعزل بالفسق و
الجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من
اهل الولاية لا ينظر لنفسه فكيف لغيره وعند ابى حنيفة رح هو
اى الفاسق من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج بنته الصغيرة
فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل بالفسق والمطور
فى كتب الشافعى ان القاضى ينعزل بالفسق كاخذ الرشوة او الزنا
او شرب الخمر بخلاف الامام والفرق فى انعزاله اى الامام وجوب نصب
غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر
اسم كتاب من الفتوى عن العلماء الثلثة ابو حنيفة ومحمد وابو يوسف
رحمهم الله انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا
قلد اى نصب الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو والواو للحال عدل ينعزل
بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها اى بدون
العدالة ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته لا بأس بالدخول
فى القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول
فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه لقوله
عم من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول
فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فيفترض
عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان فى البلاد امثاله فامتنع كل
منهم من القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم والا فلا

وفى فتاوى قاضى خان اجمعوا على انه اى القاضى اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه
روى عن وهب بن منبه انه قال الرشوة حرام فى كل شىء وقال لا انما
يكره من الرشوة ان يرشو لتعطى ما ليس لك او لتدفع حقا
قد لزمك فاما ان يرشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك
بالرشوة فلا وهذا كما روى عن عبد الله بن مسعود رض انه كان
بالحبشة فرشى دينارين وقال وانما الاثم على القابض دون الرافع
روى عن انس رض قال رسول الله من اخذ الرشوة فى الحكم كان
سترا بينه وبين الجنة ويجوز الصلوة خلف كل بر بفتح الباء صفة
بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان اكبر كل فعل مرضى وقيل كل اسم
لكل خير يفضى صاحبه الى الجنة واصله التوسع فى فعل الخير يجوز
من وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة
كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل
عن بعض السلف لمنع الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهية اذ لا كلام
فى كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اى جواز الصلوة خلف
الفاسق اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه
اى الى الكفر فلا كلام فى عدم جواز الصلوة الكفر لغة ستر النعمة و
اصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الثمرة
كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجىء الرسول ثم المعتزلة وان
جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط
الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار و
الاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع و

ولقوله ع لاتدعوا اى لاتتركوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان
قيل امثال هذه المسايل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر وغير ذلك انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول
الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب فهذا من الاصول
اى اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه اى المص لما فرغ
من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد اى الاخرة والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق
اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ اى على شىء يسير من المسائل
كما يقال اصاب الارض نبذ من المطر اى شىء قليل من المطر التى يتميز بها
اهل السنة من غيرهم مما خالف بيان مسائل فيه المعتزلة الضمير فى
فيه عايد الى ما فى مما او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من
اهل البدع والاهواء وسواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقايد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد
فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم المناقب جمع منقبة وهى الفضيلة و
الشرف ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله ع لاتسبوا اصحابى
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا تميز ما بلغ مد احدهم ولانصيفه
المد ربع الصاع والنصيف نصف الشىء كما يقال للعشر عشير وللخمس
خميس وللثمان ثمين والضمير فى نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى
ان احدكم لايدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك
احدهم بانفاق مد من الطعام او نصيف منه ولقوله ع اكرموا اصحابى
فانهم خياركم اى مختاركم الحديث ولقوله ع الله الله بفعل مقدر اي

منصوب ع

خميس

اتقوا الله فى اصحابى اى فى حق اصحابى الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم
غرضا اى حقيرا من بعدي فمن احبهم فمن موصولة لا شرطية بدليل
دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لايدخل الفاء لان الماضى اذا
كان جزاء الشرط لايدخل الفاء عليه فبحبى احبهم ومن ابغضهم
فببغضى ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله فيوشك اى يقرب
ان ياخذه الله للتعذيب والعقاب ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان
وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضى الله عنهم احاديث
صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات هذا جواب سؤال
مقدر تقديره لو لم يجز ذكرهم الا بخير لما وقع المنازعات والمحاربات بينهم
فان ذلك يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول
المص ويكف الى اخره جايزا فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل تلك المحامل وقع الخطاء فى الاجتهاد لان المجتهد
قد يخطى ويصيب وتاويلات صحيحة فيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف
الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رض بالزنا لورود النص القطعى على
برائتها كقوله تع والذين يرمون المحصنات المؤمنات الاية والا اى وان
لم يكن مما يخالف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف
المجتهدين والعلماء جواز اللعن على معاوية وهو رجل من اصحاب النبى ع م
نازع عليا فى امر الخلافة اللعن طرد وبغض من الله واحزابه لان غاية امرهم
البغى والخروج على الامام وهو لايوجب اللعن وانما اختلفوا فى يزيد بن
معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيره انه لاينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج
الم ملك من ملوك العرب لان النبى ع م نهى عن لعن المصلين ومن كان

من اهل القبلة وما نقل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن
النبي ع من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان النبي نهى عن اللعن فما التوفيق
بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي ع لبعض من اهل القبلة فلما انه
النبي ع يعلم من احوال الناس بيان ما في لما لا يعلمه غيره والضمير البارز
في يعلمه عايد اليها والضمير في غيره راجع الى النبي ع يعني يحتمل ان يكون الشخص
الذي لعن النبي لم يكن مؤمنا بل منافقا وبعضهم اي العلماء اطلق اللعن عليه
اي على يزيد لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رض واتفقوا والحاصل اتفقوا على
جواز اللعن على من قتله او امر به او اجاز به ورضي به والحق ان رضي يزيد
بقتل الحسين واستبشاره اي استبشار يزيد بذلك اي بالقتل واهانته
اي يزيد اهل بيت النبي ع مما تواتر خبر ان معناه قال حجة الاسلام لم
يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضي به فلا يجوز نسبة مسلم
الى كبيرة بلا تحقق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجيش على الحسين فقتلوه
واهانوا اهل بيت النبي ع فكون الامير امرا او راضيا بما فعله جنده بخصمه جلي عند
العقل فالقول بعدم الرضى من حسن النظر لاهل القبلة وان كان تفاصيلها
احادا فنحن لا نتوقف في شانه اي في شان يزيد بل في ايمانه لعنة الله
عليه وعلى انصاره واعوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان
قاتل عثمان لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير لقتل الانبياء
ع ولو سلم انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب
بعده قيل تكفير قتل الحسين ليس لقتل الصحابي رض بل لاهانة اهل
بيت النبي ع ولم يوجد ذلك في عثمان رض ويشهد بالجنة للعشرة
المبشرة الذين بشرهم النبي ع حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان

في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف
في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد صح
في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة و
ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وساير الصحابة لا يذكرون
الا بخير ويرضى لهم اكثر مما يرضى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة او النار
لاحد بعينه بل بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار
وكذا اطفالهم تبعا لهم وقيل هم في الجنة اذ لا اثم لهم وقيل هم في الاعراف
ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمن طفلا
فخاتمته ايمان لا محالة تبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه وهو
غير معلوم ويرى المسح على الخفين في السفر والحضر خلافا للروافض
لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب اي كتاب الله تعالى وهو قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين لا يفهم منه جواز
المسح على الخفين وهي جائزة اي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور وسئل
الجمهور على همزة سئل وسيل بالياء وهو لغة من قال سلت فالسين
همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سوال وساولته علي بن ابي طالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله ثلثة ايام ولياليها في المسافر
ويوما وليلة للمقيم جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير لقوله تعالى
فجعلناها نكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني بمعنى الايجاب لقوله تعالى وما
جعلنا القبلة اي اوجبنا القبلة وامرناها والثالث بمعنى القول كقوله
تعالى انا جعلناه قرانا عربيا اي قلناه وانزلناه والرابع بمعنى الخلق

كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اى خلق الظلمات والنور وروى ابو
بكر عن رسول الله انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما
وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما مفعول رخص وقال الحسن
البصري ادركت سبعين نفرا اى نفسا من الصحابة يرون المسح على الخفين
ولهذا اى لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رضه ما قلت اى لم اكن
قائلا بالمسح حتى جائني فيه اى في حق المسح مثل ضوء النهار وقال الكرخي
رجل من اصحاب ابي حنيفة اخاف الكفر من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار
اى روايات الصحابة التي جاءت فيه اى في خبر التواتر فمن انكر بوجوب الخبر
المتواتر كان كافرا وبالجملة من لا يرى المسح اى لا يجوز المسح على الخفين
فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضه عن السنة والجماعة
فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين اى عثمان وعلي وتمسح على الخفين
ولا تحرم نبيذ التمرة وهو ان ينبذ تمرا او زبيب في الماء فيجعل في اناء
من الخزف وهو يتخذ من التراب فيحدث فيه نوع كما في الفقاع فكان نهى
عن ذلك في بداء الاسلام لما كانت الجرار جمع جرة اواني الخمور ثم نسخ فعدم
تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا اى ما ذكر ثم من تحريم
حرمته بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليلة او كثيرة
دليل مما ذهب جبرائيل اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء
لان الانبياء معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مامورون لتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء
فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي عم كفر وضلال
فان قلت ورد في الخبر الصحيح انه قال عم ان من عباد الله لاناسا ما هم بانبياء

ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيمة بقربهم ومقعدهم من الله تعالى فقالوا
يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال هم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام
بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى
منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ويفهم
منه كون الولي افضل من النبي عم اجيب بان شان الانسان ان يستحسن ما رآه
حسنا وان كان له او خير منه نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام
مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين اى النبوة والولاية وانه افضل
من الولي الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية افضل لانها
ينبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة من الانباء
التبليغ كما هو حال رسول الملك اى الرعايا الان النبي عم افضل بجمع بين
الرجل اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق مع ملاحظة الجانبين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي المقصود ولا يمنعه
عن غاية الكمال لان علامة غاية نيل مرتبة النبوة ولا يصل العبد
ما دام عاقلا احترازا عن المجنون بالغا احترازا عن الصبي الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين
على ذلك اى على عدم وصول العبد وذهب بعض الى ان العبد اذا بلغ
غاية المحبة اى محبة الله وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق
سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم
الى انه سقط عنه اى عن العبد العبادات الظاهرة كالصلوة ونحوها ويكون
عبادته الكفر وهذا كفر وضلالة فان اكمل الناس الفاء للتعليلية في المحبة
والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم

الله تعالى

اتم واكمل واما قوله عم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما ذهب
اليه بعض الباحيين وبعضهم كفر وقد قال عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه اى الله عصمه اى العبد من الذنوب فلم يلحقه ضررها او معناه انه
اذا صدر من العبد ذنب نبهه الله تع فتاب واستغفر وغفر الله له
الذنوب فلم يضره اى لم يلحقه ضرر والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على
ظواهرها كما اخبر الله تع من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة
وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال ما لم يصرف
عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة كقوله تع الرحمن
على العرش استوى والجسمية لقوله تع يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك لا يقال
ليست هي اى الالفاظ التي لا يراد ظواهرها من النصوص بل من المتشابه
لانا نقول المراد من النصوص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم
والمحكم بل ما يعم اقسام النظم اى الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخفي
والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند اصول الكلام اللفظ اذا ظهر
منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام
يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان
زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما والعدول عنها اى عن الظواهر
الى معان يدعيها اهل الباطن وهو الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها الا المعلم
اى الله تع وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول
عن الاسلام الالحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي الملحد لانه
في باحته والتصاق بكفر لكونه اى العدول عن ظواهر النصوص لكونه

وانتفالهم

١٦٥

تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المص والعدول عن الظواهر
الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه البعض من ان
النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارة خفية الى دقايق تنكشف
على ارباب السلوك اى الانبياء والاولياء والدقايق المشار اليها بقوله عم
ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطن على اختلاف الروايتين مثاله قوله عم
لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة و
محط اثرهم ومحل استقرارهم والصفات الردية مثل الغضب والشهوة
والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب ناصبة فانى يدخل وهو مشحون بالكلاب
يمكن التطبيق بينها اى بين الدقايق وبين الظاهر المراد فهو جواب انما
من كمال الايمان ومحض العرفان لا من الالحاد والكفر ورد النصوص بان
ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر
الاجساد مثلا كفر لكونه اى رد النصوص تكذيبا صريحا لله تع ورسوله
فمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعي
واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
وقد علم بذلك اى استحلال المعصية فيما سبق والاستهانة اى عدها امرا حقيرا
اى بالنصوص كفر والاستهزاء اى عدها سهلا على الشريعة كفر لان ذلك اي
الاستهانة والاستهزاء من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اى الاصول
المذكورة من العدول ورد النصوص وغيرها يتفرع ما ذكر في الفتاوى
من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت
بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق

بينكشف

اى عدها امرا حقيرا

للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمته
بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم ان يؤول بان ذاته
حلال وانما لزمت الحرمة من صفته كالغصب والسرقة او ثبت بدليل
ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما
قد علم صفة حرامًا في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر
او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء
بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب الخمر النبيذ الى السكر اما لو قال الحرام
هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل يعني لا يعرف حلالا ولا حراما
فلا يكفر قيل اما يؤول بهذا بما ذكرناه او تأول بانه للشارب حيث شرب
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق
عليه لا يكفر هو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وان
كان صريحا في النهي لكنه معلل بالاذى كما قال قل هو اذى والنهي بسبب
المخالفة لا يفيد الحرمة القطعية كما في الاصول بخلاف ما اذا تمنى ان لا
يحرم الزنا او قتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمتها ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكم ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس
بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله في كتاب الحيض
انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رح انه لا يكفر
هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى
بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده
يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وهذا
يدل على انه اذا لم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتوى

قيل او اتهم عدم النبي عم فقد خرج عن الحكمة لتمني عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمني عدم النبي عم
يقتضي تمني عدم ما شرعه وهو كفر لما مر وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر ولو كان
كلامه عجيبا يضحك السامع فلا يكفر في الفتوى وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل
ويضحكونه ويضربونه بالوسائط يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم
ان يأمره يكفر والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل وكذا الواقف والامرأة لتبين
من زوجها اي يكون كافرا حالا ان زوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة
وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة اي القبلة في
الاصل الكعبة التي عليها الآن فان الاستقبال فصارت عرفا للمكان الذي يتوجه اليه للصلاة
او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وان كان له طهارة في الواقع ولو قام مع
الجماعة الى الصلاة فصلى معهم حياء من عديم الطهارة قيل لا يكفر وينبغي من يضطر اليه ان لا
يقصد باركان الصلاة ولو صلى بثوب نجس وهو واجد للنظافة يكفر وفي كل من هذه
المسائل خلاف الجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستحل ولو افترى بجنبي او افراد او جنب
عمدا لا يكفر اتفاقا وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الا غير ذلك من الخروج
واليائس من الله تعالى كفر لما قال انه تعالى لا يرحم عبدا من عباده ولانه لا ييأس من روح
الله تعالى اي من رحمة الله تعالى الا القوم الكافرون والآمن من الله تعالى كفر لانه لا يأمن من
مكر الله تعالى الا القوم الخاسرون فيكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه
اما آمن او يائس ومن قواعدهم ان العاصي لا يكفر الا ان احد من اهل
القبلة والحال ان المعتزلة من اهل القبلة قلت هذا ليس بيائس ولا آمن لانه
على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير
الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وهذا اي بالجواب المذكور

يظهر الجواب عما قيل اي المعتزلة اذا ارتكب الكبيرة لزم ان لا يعتبر كافرا لانه ليس من رحمة الله تعالى
ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اي ظهور الجواب بما قيل لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق
النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المعنى بمجموع التصديق والاقرار والاعمال
بناء على اعتقاد انتفاء الاعمال يوجب الكفر جزاه الله خيرا اي خذ هذا او اجمع الى التوفيق
بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة
الرؤية او سب الشيخين ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وامثال ذلك كقتل الحسين مشكل
وتصديق كلام الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان
ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب فكان في العرب كهنة جمع كاهن يدعون معرفة
الامور غيبها اي من الكهنة من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعه تلقي اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك اي يعلم الامور بفهم اعطيه والعمر البارز عابد الامر والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغائب بالغيب امر تفرد به
الله تعالى سبحانه وتعالى لا سبيل اليه اي الى العلم بالغيب للعباد الا باعلام منه اي من الله تعالى و
النصوص يدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان
رجلا جاء النبي عليه السلام فسأله عنها فنزلت لكن ظاهر قوله كثيرا من الاولياء يطلع الغيب
من هذه الخمسة وغيرها فالاولى الآية على انه لا يعلمها بذاته الا الله والنهي بطريق المعجزة او الكرامة
او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك اي الاستدلال فيه والعمر عابد في
راجع الى ما فيهما ولذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون اي يحدث
المطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر فقيل دعوى المنجم انما هو بعلامة الا نقائل الكوكبية

واما

واما نسبة الغرض جملة العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق
به الكتاب السماوي حيث قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ان
ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق
على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء مختص بالموجود من ان الشيئية ترادف
الوجود والثبوت والعدم مرادف النفي وهذا الحكم ضروري لم ينازع فيه المعتزلة القائلون بان
المعدوم الممكن ثابتة في الخارج قال المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل ثبوتا لا
يترتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء فلا امتناع خلق الباري تعالى لها لان الموصوف
بالعدم او المخلوقية هو الموجود الذي يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء
في الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولونه
وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود
او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي
دعاء الاحياء للاموات وصدقاتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات
نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل اصل القضاء العفى
بنظام الامر وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره وجوابه ان تعليق الرحمة
بالدعاء والصدقة من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كما تراه في
امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح في
جمع صحيح من الدعاء للاموات خصوصا ما في صلوة الجنازة وقد توارثه اي الدعاء والسلف
فلو لم يكن للاموات نفع لهم فيه اي في الدعاء ولما كان للدعاء معنى ولنا ما ورد في الآية قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا صلوا امر بالصلوة على النبي عليه السلام فيحتج في العمرة او كما جرى ذكره للاختلاف
بينهم ثم الدعاء بالصلوة مختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي

يصلي عليكم وملائكته وقوله عم اللهم صلي علي آدم لان الصلوة حق النبي واوليه فلهما ان يتفرقا
في صفة اما من يشاء وقال عم ما من ميت يصلي عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون مائة
كلهم يشفعون له اي يطلبون له الشفاعة للميت الا شفعوا اي قبلت شفاعتهم فيه في حق الميت وعن سعد بن
عبادة انه قال يا رسول الله صلي الله عليه وسلم ان ام سعد ماتت فاي صدقة صدقة في حقها
افضل قال عم الماء فحفر سعد بئرا وقال هذه اي البئر لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا علي قرية فان الله تعالي يرفع
العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث قوله رسول الله عم والآثار اي اخبار
الصحابة في عذاب هذه الآيات للاموات اي في نفع الدعاء للاموات اكثر من ان تحصى والله تعالى
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم معناه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني
بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ويقال وادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا خطاء
استجب لكم مع العطاء ولقوله عم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم اي ظلم او حال مقارنة الاثم او
قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من العبد اذا رفع يديه اليه اي الي ربكم ان يردهما
صفرا اي خاليا وروي عن سعد بن ابي وقاص رض قال سمعت عن رسول الله عم يقول اني لا علم كلمة لا
يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عم فنادي في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني
كنت من الظالمين وفي الآثار عن ابراهيم فقال خمس حراج ربنا نجاه النجي يخاف فقال ابراهيم
ادهم رحمه كان موعظة يعظ للناس حين سالوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب
لنا فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه وقرأتم كتاب الله ولم
تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان ولا تموه وادعيتم حب رسول الله عم وتركتم اثره وسنته
وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم خوف النار ولم تنتهوا وتركتم عن الذنب وادعيتم ان
الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتاكلون رزق الله ولا
تشكرونه

الشفاعة

تشكرونه وقد تدفنون موتاكم ولا تعتبرون واعلم ان الغيرة في ذلك اي في اجابة الدعوات صدق النية قوله
صدق النية ان لا يعوضها فتور وخلوص الطوية ان تتجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن
الارادة بالكلية فيجتلي فيه ارادة الحق فيضيع كلما اراده لا ينعدم الحجج وتحت مراتب لا يياس العبد عن
بعضها وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم الواو للحال موقنون بالاجابة اي قبوله
واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء
الكافر فمنعه الجمهور بقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه اي الكافر لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه وان
اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو انه
تعالى ما ورد الحديث يخالف قول الله تعالى فما التوفيق بينهما من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب محمول
علي كفران النعمة يعني تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كفران النعمة يستجاب وجوزه بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني اي امهلني الي الساعة ولا تمتني سريعا فقال الله تعالى انك من المنظرين هذه اجابة
واليه اي الي الجواز ذهب ابو القاسم الحكيم وابو منصور الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه اي بالجواز يفتي
معقول القول وما اخبر به النبي عم من اشراط جمع شرط الساعة اي علاماتها اي من خروج الدجال الدجال
من الدجل وهو اللبس والتمويه يقال اذا لبس وموه وقيل يسمى دجالا لانه يضرب في الارض اي يسير فيها ويقطع
اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه ودجله سحره وهو كذاب دجال قيل و لهذا زمن النبي عم يدل
عليه حديث تميم الداري وقيل يولد في آخر الزمان قال عم يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان
ودابة الارض وهي حيوان يخرج من الارض من مركب الدجال لا يدرك قبله من دبره من كثرة الشعر ما بين
المنفصلين اثني عشر ذراعا بذراع آدم عم وعن علي رض يخرج في ثلثة ايام فلا يخرج الا ثلثها وياجوج
وماجوج وكان ياجوج رجلا وماجوج رجلا وهما اخوان من بني يافث بن نوح عم فكثر نسلهما
فنسب اليهما بهذين الاسمين معا وقيل بهذا الاول ومن الثاني ولا يقدرون علي اتيان مكة والمدينة
والبيت المقدس وخروجهم يكون بعد ويقال يسمي بياجوج وماجوج لكثرتهم واذدحامهم لانهم
الدجال

كمال الارادة

فالتوفيق

يموجون في بعض روايته ابي هريرة رضه انه قال رسول الله عم ان ياجوج وماجوج يحفرون السد في كل يوم حتى
اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ولا يعودون الى ان شاء الله تعالى فيعيده الله
تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله تعالى فيعودون اليه فاذا
هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه ويخرجون على الناس فيشربون المياه كلها ويتحصن الناس فيبعث الله تعالى نغفا
اي دودا في اقفيتهم فيهلكهم بها ونزول عيسى عم من السماء عند منارة بيضاء في شرقي دمشق وفي الحديث
يمكث عيسى عم في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله تعالى ريحا باردا من قبل الشام
فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير ولا ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس فامرهم الشيطان
بعبادة الاوثان وطلوع الشمس من مغربها فهو حق في الخبر الصحيح انه قال عم ان للتوبة بابا عرضه سبعين
سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن فخفف
سبعين اشارة الى قوله عم اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من
الطول وللانسان اصل جسماني متناه في العالم واصل روحاني غير متناه في عالم الاخرة والاول
عرض والثاني طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشارة قوله عم ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغر و
طلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اعني
النبي عم وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله عم علينا ونحن نتذاكر فقال عم ما تذاكرون
قالوا نذكر الساعة قال عم انها لن تقوم حتى يرون قبلها اي قبل الساعة عشر ايات اي علامات
فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم وياجوج وماجوج
وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من
اليمن تطرد الناس الى محشرهم اوله بعض العلماء بغتة الاشرتي واول خروج الدجال بظهور الشرور والفساد
ونزول عيسى عم باندفاع ذلك في ظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها يجب
تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي وقيل حملها على هذا المقام محض العرفان

كماتر

ساه
اعماد
١٠ ٤٠ علم الدنيا

١٦٩

المجتهد قد يخطي ويصيب

كما تواترت الاحاديث الصحيحة في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب
في كتب السير والتفسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد بالشرعيات
الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه قد يخطي وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد
في المسائل الشرعيات والفرعية التي لا قطع فيها اي لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على الخلاف فيه
في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا اي حكما واحدا لا متعددا وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد
ولهذا قالوا كل مجتهد مصيب او حكم اي حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق
هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اي على تقدير
ان يكون له حكم معين اما ان لا يكون من الله تعالى عليه اي على حكم معين دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني
فذهب الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب والمختار من المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني
ان وجده اي الدليل الظني المجتهد اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته اي الحكم لغموضه اي
الحكم وخفائه فلذلك كان المخطي معذورا بل ماجورا لبذل وسعه في طلب دليل الحكم الشرعي فلا خلاف
في هذا المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم
جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابو منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا
فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وليس عليه اي على المكلف في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها
حق البتة والدليل ان المجتهد قد يخطي وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما
جعل فهم فيها كما فهمها بالوحي لكن لتنسخ ويقع داود عم بقول سليمان عم ولا يكون حجة فيما نحن فيه ولو
كان كل من الاجتهادين اي اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة
لان كل واحد منهما قد اصاب الحكم حينئذ اي حين الاجتهادين صوابا وفهمه اي فهم الصواب الثاني الاحاديث
والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال عم بيانا

أصبت

الترديد ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله تعالى للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في
الاجتهادات والثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالمثبت في ذلك القياس هو النص فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى فيتحد ان الثابت بالقياس واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ وقد يصيب
قد اجمعوا الواو للحال على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع دليل معقول انه لا تفرقة
في العمومات الواردة في شريعة نبينا وبين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل
الواحد بالمتنافيين من الحظر اي الحرمة والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه يعني لو كان اثبت المجتهد
الواحد حرمة الكل لشيء الفلاني وآخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد
متصفا بالمتنافيين من الحرمة والحل فيلزم امتناع ذلك بالنسبة الى شخص كاختلاف احكام الرسل
بالنسبة الى اقوام شتى فان نبينا وان بعث الى الكافة الناس والكافة اسم للجملة لانها تكف الاجزاء من التفرق وبعضه
على الحال لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وتمام التحقيق
في المنع الاول والجواب عن تمسكاتهم لمن يطلب من كتاب التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل
الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة واما تفضيل رسل الملائكة على
عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول ان الله تعالى امر الملائكة وهو النظم لجميع المعروف بالملا اما اذا كان المامور ملائكة الارض كما هو قيل فلا يثبت
افضلية آدم على الملائكة كلهم بالسجود لادم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية قال أرأيتك اي اخبرني
يا الله بالله هذا الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى
دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية ان القصد منه الى تفضيل
آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم والثالث ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم فان قيل اشكل هذا بقوله في بني اسرائيل واني فضلتكم

على العالمين

على العالمين فانه يقتضي ما ذكرتم دلالة هذه الاية على تفضيل بني اسرائيل على محمد عليه السلام والجواب ان تخصيص اية
معينة لا يدل على تخصيص سائر الايات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد عليه السلام ما كان موجودا
حال وجود بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عمران وقد خص من ذلك
يعني اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل من الملائكة رسلا وغيرهم بالا
جماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي عامة البشر معمولا به فيما عدا ذلك
اي فيما تفضل عامة البشر على رسل الملائكة ولا خفاء جواب ما يقال وهو ان العام المخصوص
كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم العقلي القطعي فاجاب بقوله ولا خفاء في ان هذه المسئلة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية
مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات اي ظهور الحاجات الضرورية الشاغلة
عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق
وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل
الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادئ
الشرور والآفات كالشهوة والغضب وظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة
عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة
دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا بمجردة عند الاسلامية بل اجسام لطيفة والثاني
ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم اي من الملائكة
بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرائيل عليه السلام وقوله تعالى نزل به اي بالقرآن الروح
الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة
المبلغون الثالث قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والمرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في

الوجود ولان وجودهم اضعف اي وجود الملائكة اضعف فلا يحتاجون لهم اقوى وبالتقدم اولى

الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح اي عيسى عم قال المفسرون الاستنكاف و

الاستكبار واحد قال الكلبي لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج

اي لن يستنكف الذي تزعمون انه اله ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون

فان اهل اللسان يفهمون من ذلك القول افضلية الملائكة من عيسى عم اذ القياس

في مثله اي مثل هذا الكلام الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر

الوزير ولا السلطان والوزير اشتقاقه في اللغة من الوزر وهو الجبل الذي يعتصم به لينجي

من الهلاك فالوزير يعتمد الملك على رأيه في الامور ويلتجي اليه يعتصم

به ولا السلطان ثم ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل اي بالفرق في نفس النبوة

بين عيسى عم وغيره من الانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين هذا جواب

عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما في الباب ان يلزم من هذه الآية

ان يكون الملائكة افضل من عيسى عم بن مريم ولا يلزم ان يكونوا افضل من

جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفضل و

الجواب ان النصارى استعظموا المسيح اي عدوا امرا عظيما بحيث ترفع من

ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد لا اب له و

قال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص اي الذي كان بعض بدنه ابيض وبعضه

اسود ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم فرد الله تعالى

عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اي من كونه عبدا لله المسيح ولا من هو اعلى منه

اي من المسيح في هذا المعنى اي كونه مجردا وهم الملائكة الذين لا اب لهم

ولانهم

ولا السلطان

ولانهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه

والابرص واحياء الموتى والترقي من الادنى الى الاعلى والعلو

انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق

الشرف والشرف في اللغة المكان المرتفع

العالي والكمال فلا دلالة على افضلية

الملائكة تمت بعون الله

تعالى

كتبه لنفسه حرره الحقير
عبد الهادي [illegible]

كتاب احمد جلبي وبر مختصر كتابي وكتاب شرح رمضان

وكتاب شرح الوافي لدرس وبر تلويح كتابي وبر

منح منار كتاب بو جلد ذكر اولان كتابلر عمود

حلب املك ايچون امانت وضع اولنمشدر

ان شاء الله تعالى نيته كلدكن مجلد الدوز

عقلم اولنميه والسلام